

الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية "مدخل منهاجى"

د. عبد العزيز صقر

الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية

"مدخل منهاجى"

تمهيد : مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه :

ليس ثمة خلاف فى أن الإسلام لا يعرف سوى إرادة شارعة واحدة هى الإرادة الإلهية، وأن هذه الإرادة قد أودعت فى أصلين إثنين هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وأن وصف أمر ما بأنه "أصولى" أو "شرعى" معناه أنه يستمد الأسس الذى بنى عليه من القرآن والسنة باعتبارهما الأصل أو المصدر -بمعنى الإرادة الشارعة أو الخلاقة- ، وأن قواعد التعامل الدولى أو الخارجى - شأنها فى ذلك شأن قواعد التعامل الداخلى - إنما تستمد شرعيتها ومن ثم قوتها الإلزامية من ارتباطها لا بإرادة الأفراد أو الدول أو المنظمات العالمية وإنما بتلك الإرادة الإلهية وحدها .

ولما كانت نصوص القرآن والسنة - كعبر عن القواعد والأحكام الملزمة - كلية عامة لا تنطبق إلى الدقائق والجزئيات ، ومتساهية لا تحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية، وموضع جدل حول الكثير من موضوعاتها - كالمطلق والمقيد والعام والخاص والمحكم والمتشابه والمنسوخ والدلالة ومدى صحة الحديث وصدق الرواية وغير ذلك - فقد اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى ، وموضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصدد نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة ، وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجمد بما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمم وفقا لقيم الإسلام وتعاليمه ، ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قيس التبه والاستقراء والقياس .

مادة علم الفقه إذن -بمعنى الشئ الذى يهدف إلى الكشف عن حقيقته وتفهم معناه - هى القرآن والسنة وما يصدر عنهما أو على هديهما من أحكام . أما موضوعه فهو النظر فى النص وبذل الوسع فى فهمه واستخراج الحكم منه أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث عند غياب النص من خلال عمليات التمثيل أو الاستقراء أو الاستدلال القياسى . وأما هدفه النهائى فهو الكشف عن إرادة الشارع كما تجسدت فى النص أو فى مواجهة المعطيات والحقائق والأوضاع التى تفرزها العلاقات والتفاعلات اليومية فى الداخل والخارج .

الفقه بهذا المعنى لا يعلو أن يكون اجتهادا بشريا لا يرقى إلى مرتبة المصدر للأحكام ولا يعبر بذاته عن الإرادة الشارعة أو الخلاقة وإن كانت هذه الإرادة هى مادته وموضع عنايته . رغم ذلك فإن رأى الفقهاء ليس رأيا منفلتا ولكنه يدور فى فلك النصوص ويفترض الإحاطة بالمصادر والمقاصد ويفتقد حجته إن هو تحرر من هذا الارتباط . ولعل هذه الصلة الوثيقة للفقه بالأصول هى التى أوحى لكثير من الدارسين بمعالجة الفقه ضمن أبحاث الأصول واعتباره أحد مصادر التشريع التى تسمو على الجدل ، وليس كذلك .

المشكلة الأولى فى التعامل مع الفقه إذن هى فى تصنيفه تحت مسمى الفكر باعتباره رأيا ، أو ادراجه تحت مسمى الأصول من زاوية أنه يعنى باستبطاء الأحكام من القرآن والسنة - باعتبارهما الأصل أو المصدر - أو بالقياس عليهما ، وهى مشكلة جد خطيرة إذ يترتب عليها الحديث فى حجية المعطيات الفقهية ومدى قوتها الإلزامية .

سبق وذكرنا أن أصل الأحكام ومصدرها وأسس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وأن وظيفة الفقه هى تخريج أو استبطاء هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يجد من حالات . ولاشك أن عملية التخريج أو الاستبطاء هذه هى فى النهاية اجتهاد بشرى معرض للخطأ إذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل النفسية والعاطفية والاجتماعية والسياسية والدينية والمنهجية وغيرها .

هذه هى الفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث والتى سنحاول فى الصفحات التالية أن نبرهن على مدى صحتها بالافادة بمعطيات ومناهج العلوم السيكلوجية والابستمولوجية والسوسيولوجية التى تسمح بالتوغل فى علم الفقه من الداخل والتعرف على المؤثرات الداخلية - المنهجية والنفسية والعاطفية - التى تحكم فى نشأته وتطوره من جهة ، ثم بالنظر إليه من الخارج لاكتشاف متغيرات البيئة الخارجية بمعنى العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية التى خصص لها علم الفقه وتأثرت بها معطياته من جهة أخرى ، وبهدف تقديم بناء تجريدى يوضح حقيقة العلاقة بين الفقه والأصول والواقع برحاء الانتفاع به فى فهم وتفسير المنظور الفقهي التقليدى لموضوع العلاقات الخارجية من جهة وفى التوصل لصياغة فقه إسلامي معاصر فى العلاقات الدولية فى ضوء التفاعلات والأوضاع الحاضرة من جهة أخرى ، ثم فى محاولة تقديم حلول فقهية تقديرية تستشرف المستقبل وتهىء الأمة الإسلامية لكل الاحتمالات الممكنة من جهة ثالثة

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية :

ذهب فريق من المحققين الى أن الفقه يبنى على الظن حتى أنهم قالوا إن معطيات الفقه كلها ظنون وأنها - كأخبار الآحاد - لا توجب عملا لنواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الأدلة القاطعة على وجوب العمل^(١) . وقد أبرز البعض هذه المسألة حين عرف الاجتهاد الفقهي بأنه "استفراغ الجهد أو بذل الوسع فى تحصيل الظن بالحكم" وهو قول الأمدى وابن بدران وابن السبكي وابن الحاجب وابن الهمام والبهارى وغيرهم^(٢) . والملحق فى أقوال الفقهاء

(١) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان فى أصول الفقه (البوحة : مطابع البوحة الحديثة ، ١٣٩٩هـ) ج ١ / ص ٨٥ .

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن نبي علي بن محمد الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ج ٤ / ص ٣٩٦ ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بلقبه الصلاح الشهرزوري : أدب المفتي والمسئوق ، تحقيق د. موقق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) ص ٢٦ د . نادية شريف العمري : إجتهد

أصحاب المذاهب لا بد وأن يقف على اعترافاتهم بأن أقوالهم آراء وأن من خالفهم بأحسن منها قبلوه منه ، ونهيههم عن تقليدهم بدون معرفة الدليل أو التمسك بقولهم إن هو خالف الدليل ، وهي اعترافات تعكس مدى إدراك الفقهاء لحقيقة أن كافة المناهج المستخدمة في تخريج الأحكام - كما سيأتي - لا تؤدي منطقياً إلا إلى نتائج ترجيحية احتمالية . فقيس الشبه هو مجرد ظن في المماثلة . والاستقراء يقود إلى نتيجة ظنية لعدم استغراق شتى الحالات التي تنتمي إلى نوع الحالات المحدودة التي خضعت للملاحظة في النتيجة . بل وحتى الاستدلال القياسي الذي يعد البعض أعلى مراتب اليقين لا يشكل هو الآخر برهاناً يقينياً وإنما يقود إلى نتائج ظنية لأن الأسس في القياس هو الاستقراء الذي يفيد الظن ^(١) . ولعل هذا يفسر لماذا رفض الإمام مالك طلب الخليفة أبي جعفر المنصور بتعميم كتابه "الموطأ" وجمع الناس عليه وقال له "ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطئ ويصيب" ، ولماذا قال ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦م) "التقليد حرام ولا يخل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان" ^(٢) .

وفي كل ذلك رد على من قال لا يجوز للمقلد الاعتماد على الكتاب والسنة ومذاهب الصحابة وأن ذلك يفرض عليه ألا يعمل بالدليل - آية أو حديث - إذا لم يأخذ بذلك إمامه بحجة أن إمامة لم يترك الأخذ به إلا لنسخ أو معارض، وهو قول الإمام عليش ^(٣) .

ويترب على تعريف الفقه بأنه رأى التسليم بجمعية اختلاف الفقهاء كنتيجة منطقية لاختلاف مداركهم وانظارهم من ناحية وحرية الرأي والاجتهاد التي كفلها الإسلام من ناحية أخرى . وهكذا أصبح الاختلاف بين الفقهاء ظاهرة يتميز بها الفقه الإسلامي وقد صنف فيه كثير من

الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) ص ٢٧ ، ٢٩ ؛ هاني فحص : ملاحظات في النهج (بيروت : دار مكة للنسب والإسلام ، ١٩٨٧) ص ١٠٥ .

(١) تشير ذلك أن القياس يعتمد على مقدمة كلية ، وكل مقدمة كلية أو عامة تحصل بعد فحص أو اختبار بعض جزئياتها أو حالاتها بالنظر إلى أنها تكون عادة غير متناهية الحالات ، أي أنها تحصل بعد إعمال الاستقراء الناقص الذي لا يبيد إلا الظن .

راجع حول ذلك : محمد رضا المظفر المطلق (بيروت : دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٢) مثل من أسس . الموطأ - رواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ،

الطبعة الثانية ، د. ت) ص ١٣ ؛ محمد بن سعد بن معمر الهاشمي المصري المعروف بابن سعد : الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق

محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) ج ٥ / ص ٤٦٨ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب

العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، (بدون بيانات عن بلد أو دار أو تاريخ لنشر) ج ٢ / ص ١٨١ ؛ ابن حزم

الانطلسي : السنة الكافية في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥)

ص ٧٠ ؛ عبد الغني المقر : الإمام الشافعي فيه لسان الأكرم (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٧) ص ٢١٥-٢٢٢ ؛ عبد الله

محمد نصويبي : إجتهد الرسول وبعض نصيحته (طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨٦) ص ٧٢ .

(٣) راجع تفاصيل هذا الرأي في محمد بن قاسم القادري الحسيني أفاقي : رفع العتاب واللام عن قائل العمل بالضعيف

اختياراً حرام ، دراسة وتحقيق محمد المعتصم بالله البغنادي (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥) ص ٧٩ .

العلماء ومن ذلك كتاب أبي يوسف في "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى"، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي في "اختلاف يعقوب وزفر"، وكتاب الطحاوي في "اختلاف الفقهاء" وكتاب ابن المنذر "الأشراف في الخلاف" وكتاب ابن جرير الطبري "اختلاف الفقهاء" وغيرهم. ولا شك أن هذا الاختلاف كانت له آثاره السلبية على المعطيات الفقهية. ويكفي أن نشير إلى المذاهب العديدة التي تنازعت التخریجات الفقهية والتي قادت في بعض الأحيان إلى فوضى تشريعية كما حدث في بغداد في عصر ابن المقفع مما دعاه لوضع "رسالة الصحابة" ليطلب من الخليفة التدخل لوضع حد للإضطراب التشريعي الناتج عن الاحتكام لأكثر من مذهب فقهي واحد^(١). بل وتكفي نظرة أولية على كتاب الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري للوقوف على مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه كل من يحاول بناء قانون الجهاد في الإسلام انطلاقاً من المعطيات الفقهية المختلفة وأحياناً المتضادة. ليس هذا فحسب بل إن كبار الفقهاء قد ترددوا في المسألة الواحدة واختلفت أقوالهم وأصدروا فيها حكمين متناقضين، وهو ما يعرف بتعارض الظنون. وقد اعترف الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) بتردده وأعلن رجوعه عن أقواله القديمة واستقرار رأيه على قول واحد. رغم ذلك فقد اعترف تلامذته بأن التردد لا يزال في بعض المسائل وقد حددوا منها ثمان عشرة مسألة^(٢). هذه الظاهرة تبدو أكثر وضوحاً في فقه ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) الذي نقل عنه الرواة أكثر من قول في المسألة الواحدة والذي قيل أنه نهى عن كتابة فقهه بسبب أنه كان كثير العلول عن رأيه إن تين له ما هو أصح منه^(٣). كما أن هذا التردد مشهور أيضاً في مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) بين صاحبيه أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ)، فقد يكون لثلاثهم ثلاثة أقوال أو قولان في المسألة الواحدة. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف حافل بالأمثلة الدالة على ذلك^(٤).

وسوف نرى كيف أن المجتهدين من الصحابة أنفسهم اختلفوا وتباينت آراؤهم حول العديد من القضايا من بينها قضايا تتعلق بالعلاقات الخارجية وقد صنف أبو حنيفة كتاباً في "اختلاف الصحابة"^(٥).

(١) د. حمد ربيع: محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٨-١٩٧٩) ص ١٧٠.

(٢) راجع حول ذلك: إمام الحرمين: البرهان، مرجع سابق، ١٣٦٦/٢؛ عبد الغني اللقر: مرجع سابق، ص ١٥٣.

١٥٤؛ د. سالم علي القضي: مفتاح الفقه الحنبلي (القاهرة: مطابع الإهرام التجارية، ١٩٧٨) ج ٢/ص ٢٧٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ٢٦٩/٢ - ٢٧٠؛ مناع القطان: التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص ٢٤٧؛ عبد الرحمن الشرقاوي: أئمة الفقه الأربعة (القاهرة: كتاب اليوم، ١٩٨٣) ص ١٧٥.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تصحيح وتعليق ليو الوفا الأصفهاني (القاهرة: مطبعة الوفاء، ١٣٥٧هـ). وراجع أيضاً: د. سالم القضي: مرجع سابق، ٢/ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٥) أبو يوسف: مرجع سابق - ص ٣.

والخلاصة ان الاختلاف بين المجتهدين ليس استثناء ولا نادر الحدوث ولا منموما ولكنه ظاهرة تفرضها طبيعة عملية الاجتهاد ذاتها من حيث هي نظر عقلي . وقد اجمع المسلمون منذ عهد الصحابة وحتى الآن على أن الاختلاف في استنباط فروع الدين ليس منهيًا عنه ^(١) ، وكيف يُنهى عنه وقد اعترف الله به في قوله ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء/٥٩)، كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم المصيب من المجتهدين بأجرين والمخطيء منهم بأجر واحد .

على أن تعريف الفقه بأنه نظر عقلي يبنى على الظن ويفترض الاختلاف لايعنى انقطاع صلة الفقه بالمصادر الشارعة كما يدعى ذلك البعض من أمثال المستشرق جوزيف شاخ ^(٢) . ومن جانب آخر فانا لا نؤيد وجهة النظر الأخرى التي ترد الفقه كله الى هذه المصادر . واذا كنا نرفض الارتفاع بالفقه الى مرتبة الأصول ولا نؤمن بعصمة الفقهاء أو بقدسية آرائهم ، فانا أيضا لانعتبر الرأي الفقهي مجرد نظر عقلي منقطع الصلة بأصول الدين ، ذلك أن آراء الفقهاء المجتهدين تتميز عن آراء غيرهم بارتباطها بالقواعد والمقاصد الشرعية وبصورها بعد طول فكر وتأمل وتمحيص في نصوص القرآن والسنة ، كما أن الفقهاء أنفسهم لا يصلون الى هذه المرتبة الا بعد أن يعدلوا أنفسهم لها وتحقق شروطها فيهم وأهمها العقل والرشد والعدالة والعلم بمدارك الأحكام من أدلة ولغة وتفسير وأسباب نزول القرآن والناسخ والمنسوخ وقواعد مصطلح الحديث وفهم مقاصد الشريعة وغير ذلك ^(٣) . ومن جانب آخر فان للفقه وظيفة مزدوجة : استخراج الحكم من النص من جهة ، واستنباط حكم لواقعة جديدة لا يحكمها نص من جهة أخرى . بهذا المعنى فإن للفقه شقين : شق نقلي يقتصر دوره على طلب الأحكام من مصادرها، وشق عقلي يهدف الى استنباط أحكام جديدة في اطار الشرع ، الأول أقرب الى الأصول واليقين ، والثاني يغلب عليه النظر والظن . الأول كلي خاص بالقواعد العامة للشريعة والثاني فرعي يتعلق بتفاصيل المعاملات اليومية . الأول متناه والثاني غير متناه . الأول يتسم بقدر من الثبات والاستقلال والثاني يغلب

(١) سعدني أبو حبيب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (قطر : دار إحياء التراث الإسلامي ، ١٩٨٥) ، ١ / ٤٦٠ .

(٢) راجع التفاصيل والمصادر في . د حسر عبد الحميد عد لرحمن : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العرسي الإسلامي (الكويت : حوليات كلية الآداب . الحولية ثلثة . الرسالة ٤٤ ، ٨٦ - ١٩٨٧) ، ص ٣١ . قارن : شاخ و بورورث : تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة د.حسين مؤنس وإحسان صقفي العميد (الكويت : عالم المعرفة ، لعدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٨) ، ص ص ١٠ ، ١٦ .

(٣) حول شروط الاجتهاد راجع : السيوطي : تقرير الاستاد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد النعم أحمد (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) ، ص ص ٣٨ - ٥٠ ، ابن حزم : الأحكام في أصول الفقه (القاهرة : دار الخبيث ، ١٩٨٤) ، ١١٥ / ٥ . وما بعد . دآستي - مرجع سابق ، ٣٩٧ / ٤ . ابن الصلاح الشهير ديري . مرجع سابق ، ص ٨٥ ؛ عبد الله الصويحي : مرجع سابق ، ص ص ٤٤ - ٤٨ ، د. نادية شريف العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة . دار الكتب الجمعي ، ١٩٧٨) ، ص ١١ .

عليه طابع التطور والتبعية . الأول يفترض قدرا من الاتفاق والثاني يفترض الاختلاف القائم على اختلاف الظروف والأعراف وطرق الاستنباط العقلية . الأول بمجرد عن الزمان والمكان والثاني مرتبط بهما . الأول يفرز تشريع مصادر أى مبنى على أسس شرعية والثاني ينتج آراء فقهية مبنية على أدلة عقلية وأسس واقعية فى ضوء القواعد الشرعية العامة . وباتحاد الشقين معا نحصل على الأسس الشرعية والواقعية للأحكام وهذا هو الهدف النهائي لعلم الفقه .

المؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية :

إذا كنا قد رأينا أن نستشهد بأقوال المجتهدين من الصحابة والفقهاء فى سياق عرضنا للمنظور الأصولى للعلاقات الخارجية انطلاقا من هذه الصلة العضوية بين الفقه -أو على الأقل شق منه - والمصادر الشارعة ، فإننا نتحفظ بشدة إزاء تلك الآراء التى صدرت عنهم كرد فعل لمؤثر عاطفى فرض عليهم التحيز مع أو ضد طرف من الأطراف المتصارعة ، وهنا تبرز المشكلة الثانية فى التعامل مع التراث الفقهى الإسلامى وهى صعوبة قياس حجم هذا المؤثر العاطفى فى المعطى الفقهى الأمر الذى لا نملك إزاءه سوى محاولة الاقتراب من حياة الفقيه وتبع أصله وموضع نشأته وموقعه من السلطة ومعتقداته ومعتقدات من تلقى عنهم العلم ثم التعرف على تاريخية الآراء الفقهية وذلك بربطها بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التى عاشها الفقيه وتحديد موقفه - كفرد- منها ومدى انعكاس هذا الموقف على آرائه وتفرعاته الفقهية . وعلى سبيل المثال هل كان الدافع الحقيقى لخروج عائشة -رضى الله عنها- على على بن أبى طالب -رضى الله عنه- هو الثأر لعثمان بن عفان والقصاص من قاتليه أم أنها كانت متأثرة بحادث الإفك (سنة ٦هـ) وقول على للرسول صلى الله عليه وسلم "إن النساء لكثير" ^(١) ؟ وهل كان لأصل أبى حنيفة الفارسى أثر فى إفتائه بجواز قراءة القرآن بالفارسية وجواز افتتاح الصلاة بها لمن يقدر على قول "الله أكبر" بالعربية خلافا لمالك والشافعى ^(٢) ؟ . وهل كان لانتمائه الى طائفة المرجئة -كما ذكر ذلك عنه أبو الحسن الأشعري- أثره فى تعبير فقهه عن بعض قواعد الإرجاء كالمسألة والتسامح واتخاذ موقف سلبى أو محايد إزاء السلطة السياسية ^(٣) ؟ وهل كان لتفقهه على فقهاء آل

(١) راجع ابن هشام : السيرة النبوية ، تقديم وتعليق وصططه عبد الرعوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) ٣ / ١٩١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) ، ٧ / ١٣١ وما بعدها ؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوى : مناصب والأجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ١٩٦٦) ، ص ٢٩٣ - ٣١٦ ، إسماعيل الكيلاني : لمنايا يرضون التاريخ وبعثون بالحقق (بيروت : المكتب الإسلامى . ١٩٨٧) ، ص ١٧٩ ؛ د محمد الطيب لنجار : بين علي وعائشة ، ن : د. محمد عمارة وآخرين : علي بن أبى طالب - نظرة عصرية جديدة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) ص ٨٧ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩) ، ص ٢٥٠ .

(٣) د. حلمد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٩٠ ، ٢٩٤ .

البيت وتعلمه على الامام الشيعي جعفر الصادق - الامام السادس في سلسلة الأئمة الاثني عشر على مناهج الامامية - علاقة بموقفه للزيد لآل البيت ضد حكم الأمويين والعباسيين ؟

وقد ذهب البعض إلى أن المشاعر العاطفية تجاه علي بن أبي طالب والعلويين قد تسلمت إلى التحليلات والمواقف الفقهية لكبار الأئمة الذين لم يقدروا على كبت هذه المشاعر إلى حد اتهام بعضهم - كأبي حنيفة والشافعي - بالتشيع ومناصرة العلويين والخروج معهم على الدولة ، واتهام البعض الآخر - كمالك وابن حزم الاندلسي - بمعاداة علي بن أبي طالب وتقديم عثمان بن عفان عليه وموالاة الأمويين ^(١) . وقد كانت هذه المشاعر - عند هؤلاء - وراء المحن التي تعرض لها الفقهاء كما أنها خلفت في رأيهم - بعض الآراء والمواقف الفقهية التي لا تخلو من التحيز والتأثر بالعاطفة فيما يتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية . وقد ذكروا بهذا الخصوص مجموعة من المواقف . ونحن إذ نذكرها لانسبعد أن تكون صادرة عن تقديرات فقهية أو عن ميول عاطفية . فقد مال أبو حنيفة إلى جانب العلويين في ثورتهم على الأمويين والعباسيين وأيد خروج زيد بن علي بن زين العابدين - أحد الأئمة الاثني عشر في مناهج الإمامية - على هشام بن عبد الملك عام ١٢١ هـ .

ولما أقعده المرض عن الخروج معه أرسل إليه بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره . كما أيد خروج ابراهيم بن عبد الله بن حسن بالبصرة عام ١٤٤ هـ على الخليفة المنصور ، وكان يجاهر في أمره ويحث الناس على الخروج معه ويعتبر من قتل ممن خرج معه كمن قتل يوم بدر . وقد رفض أبو حنيفة أن يلي القضاء في العهدين الأموي والعباسي - ونال من الأذى بسبب ذلك ما نال ^(٢) ، كما دأب أبو حنيفة على معارضة كلا الحكيمين والإفتاء بما يخالف مصالح الخلفاء ومن ذلك قوله إن الأسلوب الوحيد لإقامة الخلافة هو المبايعة الحرة ورفضه كل خلافة تقوم على الوراثة أو الرصاية أو القوة .

ويمكن الإشارة للتدليل على الطابع العاطفي لهذه الآراء والمواقف إلى أن أصحاب أبي حنيفة كانوا على العكس من ذلك يعبرون عن مصالح الدولة العباسية ولا يتجلون حرجا في التعامل معها

(١) راجع أحمد بن عبد الله الأصبهاني : حية لأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر ، د . ت) ، ٩ / ٧١ ، ٨٥ ؛

محمد بن أحمد الشافعي : الأم ، مع مختصر للنسب (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٣) ٨ / ٩ ؛ محمد بن علوي بن عيسى المالكي الحسني : مالك بن أنس (القاهرة : مجمع لبحوث الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ١٠٤ ، عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص ١٥١ ، سماع أقطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، ٢٨٤ - ٢٨٦

(٢) أبي حنيفة أن يلي قضاء الكوفة أيام مروان الحدي مضره ابن هيرة أكثر من مائة سوط . كما أني أن يلي قضاء بغداد أيام الخليفة المنصور العباسي فحلف عليه ليعمل فحلف أبو حنيفة ألا يعمل فحلف وقيل صر و قيل مات في الحبس لرفضه ولاية القضاء وقيل أن المنصور سقاه سما لقيامه مع ابراهيم بن عبد الله فمات بسبب ذلك . وقيل غير ذلك . على أي حال فقد مات في الحبس كما أكد ذلك ابن حلكان .

أو في ولاية القضاء . فقد ولي أبو يوسف القضاء في عهد المهدي وابنيه المهدي والرشد وهو أول من دعى بقاضى القضاء وكان اليه تولية القضية شرقا وغربا . كما ولي ابن الحسن الشيباني القضاء بالرقه أيام الرشيد ثم بالرى وعرف أيضا بقاضى القضاء ، وكان الرشيد يصدر عن رأيهما ويتفق بهما . وكذلك فعل زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ) إذ تولى قضاء البصرة في حياة أبى حنيفة . وهكذا كان أصحاب أبى حنيفة - كما قال ابن خلدون - صحابة الخلفاء من بنى العباس ^(١) . إلا إنه من ناحية أخرى يمكن تفسير هذا الاختلاف على أنه اختلاف في التقدير الفقهي بدليل اختلافهم مع أبى حنيفة في كثير من القضايا الأخرى .

وقد اختلف المؤرخون في سبب محنة الامام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ) التي تعرض فيها للضرب والتعذيب حتى كاد يخلع كفاه ، فقيل أن سبب ذلك أنه كان يقدم عثمان على علي فكاد له الطاليون حتى ضرب ^(٢) . وقيل أنه لما ولي جعفر بن سليمان على المدينة قيل له إن مالكا لا يرى صحة بيعته وأنه يأخذ بحديث رواه عن ثابت الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز فغضب جعفر فأمر بضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلع كفاه . وقيل أنه كان يحدث بحديث (ليس على مستكره طلاق) في وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن - العلوي - بالمدينة على حكم أبى جعفر المنصور وهو ما يعنى أنه أفتى بأن يعة أبى جعفر لا تلزم لأنها على الاكراه قياسا على الحديث الذى لا يجوز طلاق المكره . وقيل أنه كان يؤيد خروج محمد بن عبد الله بن حسن على المنصور سنة ١٤٤هـ ^(٣) .

أما الشافعى فقد شاع عنه حبه لآل البيت . وقد انطلق في صياغته لأحكام قتال أهل البغى من قناعته بأن الإمام على كان أحق بالخلافة من معاوية ، وبأن معاوية كان باغيا وبأن عليا كان على حق في قتاله لمعاوية وجنده ، بل وقد استمد الشافعى أحكام قتال أهل البغى من سيرة الامام

(١) حول علاقة أبى حنيفة وأصحابه بالسلطة راجع : أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبل : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) ، ١/ ١٥٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٦١ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ؛ ابن خلدون : اللقمة . (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) ، ص ٤٤٨ ؛ مالك بن أنس : اللوطا ، مرجع سابق ، ص ٢٢ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/ ٨٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني . حلية الأولياء . مرجع سابق ، ٩/ ٨٥ ، أحمد عطية الله : حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) ، ١/ ١٦٢ ، ٢٠٠ د . حامد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٦ د . سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١/ ص ٦١ - ٦٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص ١٥٩ د . مصطفى كمال وصفي : أثر الفتنة في الحياة السياسية الإسلامية ، في : د . محمد عمارة وآخرين : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن علوي بن علس : مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٣) راجع حول ذلك : نفس المرجع السابق ، ص ٨٧ - ٨٨ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١/ ص ٢١٤ ، ٢٩٠ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ٥/ ٤٦٨ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢١٧ ؛ د . مصطفى كمال وصفي : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

على في معركة صفين والجمل - باعتبارهما أول حرب أهلية في الإسلام - فلا يقتل أسيرهم ولا مدبرهم ولا تنضم من أموالهم إلا أدوات الحرب ١٠٠ إلخ - وقد رمى الشافعي بأنه رافضي ومتشيع للعلويين الخارجين على الدولة العباسية بل واتهم عام ١٨٤هـ برئاسته للعلويين في اليمن ومبايعته لامامهم عبد الله بن الحسن الثني على الثورة على حكم هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ) حتى طلبه الخليفة في بغداد لقتله بسبب ذلك مع تسعة من العلويين المتهمين أيضا بالخروج على الخلافة ، ولولا بلاغة الشافعي وتروؤه أمام الرشيد مما نسب إليه ' - وما قيل عن شفاعته محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة - لكان الشافعي قد لحق بأصحابه التسعة الذين ضربت أعناقهم جميعاً (٢) .

وقد تأثر أحمد بن حنبل بالشافعي فبنى آرائه في قتال أهل البغي على أساس أن موقف وسيرة على بن أبي طالب هما التعبير عن المثالية الإسلامية وأن موقف وسيرة معاوية بن أبي سفيان يعبران عن وضع أهل البغي الذين يجب قتالهم وتجاهل سيرتهم في القتال عند تأصيل الأحكام . وقد عوتب الامام أحمد في ذلك فقال " وهل أبتلى أحد بقتال أهل البغي قبل أمير المؤمنين على بن أبي طالب " (٣) . رغم ذلك فقد عاصر الامام أحمد الحرب الأهلية التي دارت بين الأمين والمأمون (١٩٤-١٩٨هـ) إلا أنه لم يتناولها بالتأصيل ولم يحدد موقفه منها .

يأتي ابن حزم (٢٨٤-٤٥٦هـ) ليخرج على هذه التقاليد : فلا هو أدان معاوية بالبغي ولا اتخذ أحكام قتال أهل البغي من سيرة وسلوك على بن أبي طالب مع معاوية وجنده . والذي يسدو من فارق بينه وبين من سبقه من الفقهاء انه كان من أسرة تنتمي لبنى أمية وأن أباه - أبو عمر أحمد بن سعيد (ت ٤٠٢هـ) - كان وزيراً للحاجب المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر كما عمل هو وزيراً للمستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام والمعتد بالله هشام بن محمد بن عبد الملك فضلاً عن ولايته للقضاء . وانطلاقاً من هذا الولاء لبنى أمية كان ابن حزم يدعو لانبعاث الحكم الأموي

(١) كان مما قاله الشافعي للرشيد : (يا أمير المؤمنين لست بصلي ولا عنوي وإنما أدخلت في القوم بغي .) (ولقد أفك للبع يما نفعك به ..) (يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه والآخر يراني عبده . يهما أحب إلي ؟ قال الرشيد : الذي يراك أخاه . قال الشافعي : فذاك أنت يا أمير المؤمنين . قال الرشيد : كيف ذاك . قال الشافعي : يا أمير المؤمنين إنكم ولد لعيس وهو - يعني العلويين - ولد عني وعن نو المطلب فأنتم ولد لعيس ترونا أحوتكم وهم يرون عيهم ..) علاوة على عبارات المديح من قبيل قوله (أنت ابن عم رسول الله الغاب عن دينه المحمي عن مثته ..)

(٢) حول الشافعي وعلاقته بالعلويين وموقف الرشيد راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٨/١ - ١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٧١/٩ ، ٨٥ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٣/١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ - ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٨٧ - ١٨٩ ؛ أحمد شربجي : الأئمة الأربعة (القاهرة : كس - لصال ، ١٩٦٤) ص ١٥٥ ، ١٨٦ .

(٣) راجع : مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢١٧ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

بعد سقوطه في الاندلس عقب الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) ودخول الأندلس في عصر الطوائف وقد اعتقل ونفى بسبب ذلك^(١).

والخلاصة أنه إذا كان الفقه التقليدي قد تبلور خلال هذه الفترة التي تلت مقتل علي بن أبي طالب وقيام حكم بني أمية ثم بني العباس، فإن أي محاولة للتعرف على دلالة للعطيات الفقهية وبصفة خاصة المرتبطة بظاهرة السلطة يجب ألا تغفل عن أثر العامل النفسي والعاطفي في تفاعل الفقيه مع المشكلة السياسية الكبرى التي ترتبت على الفتنة وما أعقبها من أحداث وصراعات وانقسامات، وليس مذكرونا سوى بعض النماذج ذات الدلالة في هذا الشأن.

وبطبيعة الحال فإن النماذج التي ذكرناها آنفاً قد تكون تعبيراً عن مواقف إجتهدية عقلانية أسوء تفسيرها لأنها صادفت تطابقاً مع مواقف إجتهدية من السلطة بحكم كونهم أفراداً - مواطنين - يتفاعلون مع ظاهرة السلطة سلباً أو إيجاباً. إلا أنه لنفس السبب أيضاً يتعين البحث عن أثر العامل العاطفي في القرارات الفقهية، إن كان ثمة أثر.

علاقة الفقهاء بالسلطة : صورها وآثارها :

لم تخضع العلاقة بين الفقه والسياسة فقط لتأثير العوامل الذاتية بل أنها خضعت أيضاً لمجموعة من العوامل الخارجية التي تملك استقلاليتها عن شعور الفقيه وعواطفه الباطنة وفي مقدمتها العوامل السياسية والدينية (المنهية). فقد جاء عصر الفقهاء - كما أسلفنا - بعد فترة الخلافات السياسية التي أعقبت مقتل عثمان ثم الصراع بين علي ومعاوية والذي انتهى بمقتل علي وانقسام المسلمين إلى جماعة وخوارج وشيعة ومرجئة... وكان من الطبيعي أن يكون لكل فرقة فقهاؤها الذين اختلفوا بالضرورة مع فقهاء الفرق الأخرى في كثير من الأصول والفروع، وظهر الاختلاف في التأويل والاختلاف في الأحاديث والاجتهاد بالرأي لتأييد منحى كل مذهب سياسي. وهكذا ارتبط الصراع السياسي بالصراع الديني وارتبطت بعض المذاهب الدينية (كالشيعة والخوارج) بحركات سياسية وانعكست التصورات السياسية بالضرورة على أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع. وقد زادت خطورة هذه المسألة عندما فقد الفقيه استقلاله عن السلطة السياسية وبدأ بعض الفقهاء في الاندماج في السلطة والتجاوب مع الحكام كما مال بعض الحكام لمذهب بعينه وراح يعضده ويضطهد مخالفه (مثل هشام بن عبد الملك الذي اضطهد مذهب القدرية حتى جاء يزيد بن الوليد فحمل الناس عليه).

(١) راجع : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ١/ ٣ ؛ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل ، د.ت) . ص ٤ ؛ عبد الحمى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣/ ٢٩٩ ؛ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت : دار الثقافة ، د.ت) ٣/ ٣٢٥ ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٨) ، ص ٥١ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٦١ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ .

وهكذا وجدنا مذاهب قهية تنتشر وتفرض بقوة السلطان (كالمعتزلة في عهد المأمون والقدرية في عهد يزيد بن الوليد) ، ومذاهب أخرى تطارد ويُضطهد أتباعها ، ووجدنا للمعارضة في المسائل الدينية ترقى الى مرتبة العصيان السياسي ، وليست تجربة أحمد بن حنبل مع قضية خلق القرآن إلا أحد الأمثلة على ذلك ، فرغم الطابع الديني للقضية إلا أن النفوذ السياسي للمعتزلة في العصر العباسي وخاصة في عصر المأمون (ت ٢١٨هـ) الذي تلمذ على أبي الهذيل العلاف - وهو أحد رؤوس المعتزلة- قد حولها الى قضية سياسية إذ أراد المأمون حمل كافة العلماء والفقهاء على رأى المعتزلة ومعاقبة انرافضين بتهمة العصيان السياسي ، ولما كان ابن حنبل أحد هؤلاء المعارضين لقول المعتزلة فقد وقع في خصومة مع المأمون وتعرض للالبناء بسبب ذلك واستمر إينأؤه في فترة حكم كل من المعتصم (ت ٢٢٧هـ) والواثق (ت ٢٣٢هـ) ^(١) وكان قد وقع مثل ذلك في عهد يزيد بن الوليد بن عبد الملك المعروف يزيد الناقص (ت ١٢٦هـ) الذي قال الشافعي أنه كان قدريا وأنه دعا الناس الى القلر وحملهم عليه ^(٢) .

ولم تقتصر المنافسة بين المذاهب واستعانة بعضهم على بعض بالسلطان على ذلك ، بل وقعت بين الفقهاء أيضا مناظرات ومواجهات وخاصة بين من اشتهر منهم بمجالسة الحكام واسترضائهم وبين من عافت نفسه عن السلطان وأهله من جهة أخرى . ويكفي أن تذكر ما فعله ابن شيرمة وابن أبي ليلى (ت ١٤٨هـ) بأبي حنيفة في بغداد ، وما فعله ابن أبي الحسن - في بغداد ^(٣) من جهة وقتياف ابن أبي السمع المالكي (ت ٢٠٥هـ) في مصر بالشافعي ، وما فعله أحمد بن أبي دؤاد

(١) حول علاقة المعتزلة بالسلطة وقضية خلق القرآن رمة ابن حنبل راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ٦٤/١ ، اس كبير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠ / ٣٣١ - ٣٣٣ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ٢ / ٣٩ ، ٧٥ - ٧٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩ / ١٩٥ - ٢٠٤ ؛ د : سالم القاضي : مفتاح لفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١ / ١٧٨ ، ٢٠٦ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . ص ١٥٧ ؛ أحمد عضية الله . حوليات الاسلام ، مرجع سابق ١ / ٢٤٨ ، ٢٥٤ ؛ أحمد الشرباصي : مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

(٢) عبد الحى بن العماد : مرجع سابق ، ١ / ١٦٧ .

(٣) قيل أن ابن الحسن الشيباني هو الذي أنقذ الشافعي من القتل حين تشفع فيه لدى الخليفة الرشيد وكفنه . وقيل أنه هو الذي حرض الخليفة على قتل الشافعي وأنغراه به حين قال له إن الشافعي من أصحاب عبد الله بن الحسن (لعنوي) وأنه يرغم أنه أحق بالخلافة ويدعي من العلم ما لم يلعه سنه . ورغم ما قيل من أن هذه الرواية الأخيرة مكنونة إلا أن الثابت - كما قال ابن خلدون وغيره - أن تلامذة أبي حنيفة كانوا أصحابا للخلفاء العباسيين وانهم دخلوا بسبب ذلك في مناظرات مع الشافعية . راجع : ابن حنون المقنعة . مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩ / ٨٢ - ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ؛ عبد لعبي النقر . الاسلام لشافعي ، مرجع سابق ، ص ٩٤ ، ١٠٣ - ١٠٦ ؛ د : مصطفى كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

-زعيم المعتزلة ووزير المأمون وقاضى قضاته (ت ٢٤٠هـ) - باین حنبل فى بغداد ، وماتله أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى (ت ٤٧٤هـ) باین حزم فى الأندلس^(١) .

وإذا كان الفقيه وثيق الصلة بالسلطة يقدر على الجهر برأيه والتعبير عن حقيقة تصوره السياسى وقناعاته الدينية ، فإن الفقيه خارج السلطة ليس أمامه - على الأقل فى فترات الاضطهاد والخروج على التقاليد الإسلامية الصحيحة- إلا أن يجهر بالمعارضة ويتعرض من جراء ذلك للمحن ، أو أن يهادن الحكام اتقاء لشهرهم وبطشهم ، وهو فى جميع الحالات لن يتمكن من الدعاية لمذهبه ونشره . سبق وأشرنا الى المحن التى تعرض لها أبو حنيفة والشافعى بسبب معارضتهما لمحاولات اتزاع الشرعية والبيعة ابتداء من معاوية ، وإلى ما قبل من أن محنة الامام مالك أيضا كانت بسبب افتائه بطلان بيعة المنصور للاكراه فيها ، وإلى أن محنة ابن حنبل كانت بسبب معارضته لسلطة التى صارت للاعتزال أيام المأمون والمعتصم والوائق ودعته الى القول بحلق القرآن على غير مايعتقد

ومن جانب آخر فقد رأينا كيف أنكر الشافعى أمام الخليفة العباسى هارون الرشيد علاقته بالعلوين وكيف تردد اليه لينجو من بطشه . وينسب الى الامام أحمد أيضا أنه اتقاء لشر وبطش بى العباس أفتى بوجوب طاعة الخليفة لو كان فاحرا على أماس أن ذلك خير من الفتنة التى يمكن أن تقع بالخروج عليه وهو ما اعتبره الشيعة إدانة لموقف العلويين الثورى فى مواجهة الأمويين والعاسين^(٢) .

ومن جانب ثالث فإن أحد تفسيرات عدم انتشار مذهب أحمد بن حنبل وقلة اتباعه بالمقارنة بالمذاهب الأخرى -بالإضافة لبعده عن القياس وقلة التلاميذ الذين ينشرون المذهب - أنه لم يرتبط بالسلطة بسبب اعراض الامام أحمد بن حنبل عن المناصب والولايات وابتعاد اصحابه عن السلطة ورفضهم ولاية القضاء تقليدا له بعكس أصحاب المذاهب الأخرى الذين اعتمدوا على السلطة والقضاء فى الدعاية لمذاهبهم ونشرها بل وأحيانا فرضها .

ويمكن الاستناد الى هذا التفسير لفهم سبب اندثار مذاهب أخرى كمذهب سفيان الثورى الذى لم يكن يختلط بالسلطان ورفض أن يتولى قضاء الكوفة فى عهد المهدي حتى أنه هرب عندما طلب منه المهدي ذلك . أما انتشار مذهب أبى حنيفة رغم أنه أيضا ممن رفضوا السلطة والولاية فإنه يرجع الى أصحابه الذين خالطوا الحكام وتولوا رئاسة القضاء كما ذكرنا آنفا ، وقد

(١) راجع للتصحيح فى : نفس المرجع السابق . ص ١٥٩ : نس خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ١/٨٤ ، ٣ : ٣٢٧ : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق . ٢/٩٣ ، ١ : كثير : النهاية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/٣٣٣ : أحمد بن عبد الله الأصبهاني حية الأرباء ، مرجع سابق . ٩٩٩ - ١٠٢٠ : مآثر علي التقي مرجع سابق . ١/٢١٣ . ٢٢١ : أحمد عطية الله : حوالت الإسلام ، مرجع سابق ، ١/٢٧٧ .

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة . مرجع سابق ، ص ١٨٥ - ١٨٨ .

قيل إن أصحاب أبي حنيفة هم الذين نشروا للذهب الخنفي وأنه لولا هم ما ذكر أبو حنيفة . وقيل مثل ذلك أيضا عن سحنون وأصحاب الامام مالك في المغرب والاندلس في العهد الأموي^(١) .

والخلاصة أن الفقه تأثر بالسياسة بدرجة أو بأخرى وانغمس كل الفقهاء فيها حتى قال ابن عقيل "العمل بالسياسة هو الحزم ولا يغفل منه إمام"^(٢) ، وذلك على الرغم مما يتمتع به الفقهاء أصلا من استقلال عن السلطة السياسية بحكم طبيعة ووظيفة التحليل الفقهي في الإسلام والذي هو - كما ذكرنا آنفا - عمل فردي اجتهادي لا يرتبط بالسلطة وإنما بالإرادة الشارعة التي هي المصدر الوحيد للتشريع^(٣) .

والحقيقة أن الخلافات السياسية وما خلفته من انقسامات مذهبية من جهة ، وصعوبة الفصل بين القضايا السياسية والقضايا غير السياسية من جهة أخرى قد حالت دون استقلال الفقه عن السياسة وفرضت على كل من الفقيه والحاكم أن يدخل حتما في علاقة أخذت في الغالب أحد صورتين متضادتين هما الاندماج أو الصراع .

وبطبيعة الحال فقد تأثرت المعضيات الفقهية في كلتا الحالتين بهذه العلاقة على نحو ما أسلفنا ، الأمر الذي يفرض على الباحثين في مجال العلوم السياسية ضرورة تحرير التراث الفقهي من هذه المؤثرات وتنقيته مما علق به من تحيزات فرضها منطق التجارب أو المواجهة مع ضاهرة السلطة ، وربط الفكر الفقهي بالواقع السياسي الذي أفرزه ، والكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين الفقيه والحاكم .

علم الفقه من الداخل : تطور المعرفة والمناهج الفقهية :

ماسبق لا يعني أن المعطيات الفقهية كلها ردود أفعال لمؤثرات العاطفة والواقع ، فإن هذه المؤثرات وحدها لا تنسئ علما ولا تقيم بناء عقليا متكاملا ، بل الصحيح أن البناء الداخلي لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تطور المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والاجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التي تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمي قوامه الاستدلال القياسي . وليس علم الفقه في النهاية سوى محصلة التفاعل بين العوامل الخارجية - النفسية والاجتماعية - التي هيأت لشأته والعوامل الداخلية

(١) راجع حول كل ذلك : ابن العماد - شذرات فنهج ، مرجع سابق ، ١/ ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، أحمد عطية الله :

حوليات الإسلام ، مرجع سابق - ١/ ٢٠٠ ذكره سالم علي التقي : مفاتيح الفقه الحنلي ، مرجع سابق - ١/ ٦٣ ، ٦٤ .

١٥٨ ، ٤٣٩/٢ ؛ عبد الغني لنقر : مرجع سبق - ص ١٠٣ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢١١ ، ع - الحميد ميهوب .

أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) - القسم الحوزية : اعلام الموقعين . مرجع سابق - ٣٧٢/٤

(٣) راجع أيضا : د حامد ربيع - محاضرات في المطرية ثيسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ جوزيف شانت - الشريعة

الإسلامية ، في : تراث الإسلام ، تصنيف شحت وبوزووث ، القسم الثالث ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤ - ٢٥ .

-المعرفة والمنهجية- التي وفرت الشروط الضرورية لنشأته وتطوره. وإذا كانت العوامل الخارجية التي تعرضنا لبعضها فيما سبق قد برهنت على الطابع البشري والاجتماعي للفقهاء، فإن التفسير الاستمولوجي^(١) - بمعنى تتبع العوامل الداخلية التي عملت على قيامه وتطوره - ويقدم الدليل على علميته وامتلاكه لنظرية عامة تتضمن أصوله وقواعده وتسمح له بالتكيف المستمر مع الواقع. فالنظرة للمحصة والتبع الدقيق لتطور الفقه الإسلامي منذ نشأته في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحتى بلوغه المرحلة العلمية في العهد العباسي يؤكدان أنه قد مر بثلاث مراحل أساسية هي المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية. ولما كان التطور في موضوعات المعرفة الفقهية يفرض التطور في الآليات العقلية أو العمليات المنطقية التي تعالج بها هذه الموضوعات فقد تطورت مناهج التحليل الفقهي ارتباطاً بتطور المعرفة الفقهية فعرفت المرحلة الوصفية منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه Analogy، وقامت المرحلة التجريبية على الاستقراء Induction ثم جاء القياس Syllogism في المرحلة الاستنباطية ليشكل أرقى ما وصل إليه العقل الفقهي من طرق الاستدلال وليمثل المنهج الذي بلغه بالمعرفة الفقهية أقصى مراحل تطور مسارها الهيكلي فإذا بها معرفة علمية وليست مجرد معرفة^(٢).

هذا الارتباط العضوي بين مراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحاً عندما نحاول تتبع المسار الذي سلكه الفقه منذ نشأته وحتى تحوله إلى معرفة علمية بالمعنى الدقيق^(٣).

(١) نشير إلى أننا سوف نستوحي مبادئ هذا التفسير بصفة خاصة من فلسفة جان بياجيه Jean Piaget في الاستمولوجيا الارتقائية وفلسفة جاستون باشلار Gaston Bachelard في الاستمولوجيا التاريخية النقدية، وكما طفقها على الفقه الإسلامي الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن الذي استوحينا منه كل ما له صلة بهذا الموضوع. ويمكن التعرف على تفاصيل ومصادر للتطور الاستمولوجي لنشأة وتطور العلم بالرجوع إلى المرجعين التاليين الذين اعتمدنا عليهما بصفة أساسية: د. حسن عبد الحميد: التفسير الاستمولوجي لنشأة العلم (الكويت: عالم الفكر، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٦، ص ١٣١ - ١٧٨، د. حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي - المنهج في لسق فقهي الإسلامي (الكويت: حويلات كلية الآداب، ١٩٨٦ - ١٩٨٧). كما يشير إلى بقده هذه المحولة في: مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٣ ص ١٣٥.

(٢) تستند الاستمولوجيا الارتقائية إلى مجموعة من العروض بعينها هنا اثان: الأول - أن العلوم تمر في شأته وتطورها بثلاث مراحل هي على التوالي: المرحلة الوصفية والتجريبية ثم الاستنباطية. الثاني - أن الحديث عن المنهج لا يفصل عن الحديث عن العلم، وأن المناهج تمر بمراحل تطورية تخطر للمراحل الثلاث التي تمر بها العلوم فترتقي من قياس الشبه إلى الاستقراء ثم القياس، وأن الاعتراف بخاصية تطور وارتقاء العلوم يتضمن في نفس الوقت الاعتراف بالتطور المنهجي الذي تحققه هذه العلوم في مراحل ارتقائها المختلفة.

(٣) المعرفة هي مدرك العقل الإنساني التي تحصل عليها بطريقة عفوية ودون الترام بالطرق العلمية للتكبير والاستدلال. وتصير هذه المعرفة علمية إن هي نهجت هذه الطرق.

إن الفقه من حيث هو نظر عقلي يجد حجته في القرآن والسنة ، فالآيات والأحاديث التي تحت على التفكير والتفقه في أمور الدنيا والدين لا حصر لها . أما من حيث هو دليل اجتهدى على الأحكام المستمدة من الأصول أو قياسا عليها فيجد سنده في سوابق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة .

فالثابت أن الرسول مارس الاجتهاد في بعض الأمور التي عرضت عليه والتي لم يتناولها الوحي ، وأن اجتهاده كان يوافق أحيانا إرادة الشارع فيؤيده وكان يخالفه في بعض أحيان أخرى فينزل الوحي يعاتبه ويصححه . والثابت أيضا أن الرسول قد رضى لصحابته أن يجتهدوا بالرأى إذا لم يجلبوا في كتاب الله أو في سنة ما يحكم الأمور التي تعرض عليهم ، وإنهم كانوا يصيرون ويخطئون فكان يقرهم على الإصابتة ويراجعهم فيما جانبوا فيه الصواب ، بل وكان يشاورهم ويرجع عن رأيه لرأيهم في بعض الأحيان .

لا يعنينا هنا حصر مظاهر كل ذلك وسيأتى بعضها في موضعه من هذه الدراسة ^(١) ، وإنما يعنينا ملاحظة أن موضوع الاجتهاد عند هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة وتطور علم الفقه هو استخلاص أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص قياسا على حالات أخرى ورد فيها نص أو كان معمولاً بها في شرع من قبلنا ولم تتعارض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية . ولما كانت هذه العملية تتطلب مجرد وصف للحالات التي تلحق ببعضها وتصنيفها على أساس أوجه الشبه بينها ، فإن الوسيلة المنهجية التي تناسبها هي المماثلة أو التمثيل أو قياس الشبه *Analogy* . ويلاحظ هنا أن كلا من موضوع الفقه ومنهجه ومعطياته يتسم بالبساطة وعدم التعقيد ، كما أن الأحكام الفقهية التي أفرزتها هذه المرحلة الوصفية هي بطبيعتها ظنية لأن تشابه شيئين في وجه لا يستلزم تشابههما من جميع الوجوه

وكان من الطبيعي بعد عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وانقطاع الوحي واتساع رقعة الإسلام واستيعابه للعديد من الشعوب والأجناس أن يتسع نطاق الفقه لمواجهة الوقائع والحوالات الجديدة وألا يقتصر موضوعه على مجرد وصف الحالات المتماثلة وإصدار أحكام فردية تتعلق بكل حالة طارئة قياسا على حالة أخرى لعل مشتركة بينهما ، بل أصبح موضوعه أكثر اتساعاً ومنهج

(١) راجع بصفة مبثثة بعض مظاهر اجتهاد الرسول والصحابة والخلاف حول جواز اجتهاد الرسول بالرأى في : الآمدي ، مرجع سابق ، ٤/٣٩٨ - ٤٠٨ ، ٤٤٠ : ابن نفعاد : مرجع سابق ، ١/٦٢ ، ١٠١ : ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق . ٨٥/٥ : ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٤/٢٦٦ وما بعدها ؛ شرف الدين اللوسوي ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٩٣ ، ٣١٧ ، أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه والمتفقه وأصول الفقه . ص ١٤٧ وما بعدها ؛ نادية العمري . مرجع سابق ، ص ٣٥ ، ٢٠١ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . مرجع سابق ، ص ٩٣ ؛ عبد الله محمد الصويحي . مرجع سابق ، ص ١١١ ، ٢٣١ ؛ مناع لقطان ، مرجع سابق ، ص ٧٦ ، ١١٧ ، ١٢٢ .

أكثر تعقيدا . وكما أن أحكام الشارع قد أخذت بعد فترة من نزول القرآن الطابع العملي التجريبي - وهو ما يفيد نزول القرآن منجما وارتباط بعض آيات الأحكام بأسباب محددة وتدرج بعض الأحكام ونزولها على مراحل حال أحكام الجهاد - فقد أبى الفقه أن يقف جامدا أمام الوقائع الديناميكية المتجددة وبدأ يستجيب لمعطيات الواقع العملي بما أقرزه من أحكام جزئية عملية وبما أرساه من قواعد فقهية عامة توصل إليها عن طريق الاستقراء ، أى بعد ملاحظة وتمحيص عدد من الحالات أو الوقائع وذلك كقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح ، وإذا بطل الخصوص بقى العموم ، والضرورات تبيح المحظورات . . . وغيرها ^(١) . وبطبيعة الحال فإن مواجعة الواقع التجريبي وصياغة القواعد الفقهية لا يصلح لها الا منهجا استقرائيا قوامه الجمع بين الملاحظة والتجريد ، بمعنى ملاحظة وتبويب الحاجات العملية الجزئية موضوع الإفتاء ثم التجرد عن الواقع والقيام بعمليات عقلية تسمح بالوصول الى الهدف من المرحلة التجريبية ، وهو الصياغة التجريدية لتلك القاعدة الفقهية العامة التى تحكم كل الحاجات الجزئية التى تشابه مع الحاجات المحددة التى خضعت للملاحظة والفحص .

وعلى الرغم من أن الاستقراء وسيلة عقلية أكثر تطورا وارتقاء من قياس الشبه الا أنه لا يختلف عنه من زلوية أنه يؤدي أيضا الى نتائج احتمالية إذ يجوز منطقيا ألا تعكس إحدى الحالات التى لم تعرض للملاحظة والفحص نفس خصائص الحالات التى تعرضت لهما ، ومن ثم لا يجب ان تأخذ نفس الحكم ^(٢) . وفى سعيه للوصول الى المعرفة العلمية واصل الفقه تطوره ليصل مع عصر التدوين وبجهود الفقهاء الأربعة على وجه الخصوص وفى العصر العباسى الى المرحلة الاستنباطية التى استثمرت كم المعارف الوصفية والتجريبية الذى تراكم خلال المرحلتين السابقتين فى صياغة نظرية فقهية عامة أو بناء عقلى تجريدى يتضمن بصفة أساسية أمرين هما أصول الفقه - بمعنى المصادر أو الأدلة أو الوسائل التى يلجأ إليها الفقيه لتخريج الأحكام - ثم القواعد الفقهية - بمعنى المبادئ العامة أو القضايا الكلية التى تم التوصل إليها فى المرحلة التجريبية والتى يمكن الانتفاع بها فى التعرف مباشرة على حكم الحالات الجزئية التى تدرج تحتها وذلك بإعمال الاستنباط ^(٣) .

(١) راجع دراسة تحليلية لقواعد فى د. جمال الدين عطية : التطور الفقهي ، ١٩٨٧ ، ص ٦٩ وما بعدها . وراجع أيضا أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي : الفروق ، وبهامشه تهذيب لفروق والقواعد المسنية فى الأسرار الفقهية (بيروت : عالم الكتب ، د.ت) ، ٢/١ وما بعدها .

(٢) الاستقراء هو استنباط حكم عام من ملاحظة عدة جزئيات ، أى أنه استدلال يسير من الجزء أو الخاص إلى الكل أو العام . وهو بطبيعته ناقص من ناحية أنه لا يقوم على ملاحظة كل الحالات - وإلا صار قياسا - بل بعضها فى الوقت الذى تغطي نتائج كل الحالات . لذا كد من المتصور ألا تنطبق نتائجها على بعض الحالات التى عانت عن الملاحظة وهذا قيل أن نتائجها فنية .

(٣) قرن فى التعريف بالنظرية الفقهية د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

وهكذا حل الاستنباط Deduction أو القياس Syllogism محل الاستقراء Induction إذ بدأ يستخدم القواعد العامة للمسلم بصحتها - تجريبيا - في الحكم على الحالات الجزئية التي تعرض عليه ، أي بدأ يسير من الكلي أو العام الى الجزئي أو الخاص بعد أن كان يسير - في المرحلة التجريبية - في الاتجاه للعكس .

ورقنا للمناطق فإن القياس هو العملة في طرق الاستدلال ^(١) لأنه وحده من بين العمليات العقلية للنهائية الأخرى يقود الى اليقين ^(٢) على أساس أن نتيجته (الحكم على الحالة الجزئية) تكون مساوية أو أصغر من مقدماتها (القاعدة الفقهية أو القضية الكلية) ، ومن ثم فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صلت المقدمات ^(٣) . وبطبيعة الحال فإن استمرار وجود هذه المقدمات (القواعد الفقهية) في النظرية معناه التسليم بصحتها لعدم تنكر الواقع لها ، وهو ما يعني في نفس الوقت التسليم بأن منهج القياس يقود الى معرفة يقينية وأنه لذلك يمثل أرقى طرق الاستدلال الفقهي وأكثرها تطورا ^(٤) .

ويلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه - بالمعنى الدقيق - وسلكت حتى النهاية المسار التاريخي الارتقائي الذي تمر به المعارف حتى تصل الى تلك المرحلة العلمية ^(٥) . ولكن هل انتهى علم الفقه الى ما انتهت اليه العلوم الأخرى من صياغة نظرية عامة تحدد على وجه القطع أصوله وقواعده على ماتقتضيه وحدة البناء الداخلي لعلم الفقه فضلا عن الشرعية السياسية ؟ أم أنه انتهى الى فرز العديد من النظريات والتصورات التي تختلف فيما بينها في تحديد أصول الفقه وقواعده بما يعنيه ذلك من اضطراب تشريعي لا بد وأن ينعكس أيضا على الشرعية السياسية ؟

(١) محمد رضا المظفر المنطق ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٥ د. حس عد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٢ .

(٣) محمد باقر الصدر الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت : دار المعارف ، ١٩٨٢) ، ص ٧ .

(٤) الحقيقة أن القول بأن القياس يمثل أعلى مراتب اليقين فيه نظر . سبق وذكرنا أن القياس - بمعنى تطبيق حكم عام على حالة جزئية - يسي على الاستقراء لأن هذا الحكم العام قد تم استنباطه - في المرحلة التجريبية - بطريقة الاستقراء وبما أن الاستقراء - كما أسلفنا - يبيد الظن ، فإن القياس بدوره يفيد الظن لأن ما يبنى على الظن لا يفيد اليقين . رغم ذلك فإنه يمكن للقياس أن يقود الى اليقين الكامل في حالة واحدة وهي تلك التي تسنوي فيه نتيجته مع مقدماته وهو القياس المبني على الاستقراء الكامل لا نقص .

(٥) نذكر الإشارة الى أن تقسيم التطور الداخلي لعلم الفقه ومنهج دراسته الى مراحل هو تقسيم مدرسي لا يعني وجود فواصل تاريخية كبيرة بين هذه المراحل أو إلغاء كل مرحلة لساتها . فهي في الحقيقة مراحل متداخلة ومتكئة وقد تجمع كلها في لحظة تاريخية معينة . فالقواعد الفقهية عرفت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يصوغها الفقهاء ابتداء من أبي حنيفة . وقياس الشبه هو أحد مصادر تأسيس القاعدة الفقهية في المرحلة العلمية في القرن الثاني الهجري ... وهكذا .

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية :ـ

الحقيقة أن فهم وتفسير نشأة وتطور علم الفقه يجب الا يقتصر على تحليل بنائه الداخلي ، وإنما يجب أن يدخل الباحث فى اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التى سبق وأشرنا إليها إذ تشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والخارجية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) التى خضع لها فى نشأته وتطوره ، وهو التفاعل الذى بلغ إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا مستقلا بحيث اننا لانستطيع أن نتحدث عن نظرية فقهية واحدة - كما نقول النظرية السياسية مثلا- بل نظريات فقهية مختلفة يتعين التعامل معها جميعا إذا أردنا التعرف على حقيقة الموقف الفقهي من موضوع ما كموضوع العلاقات الدولية . وهذه مشكلة أخرى لايمكن التغلب عليها الا بإعمال للمقارنة المنهجية التى تسمح وحدها بالوصول الى حقيقة هذا الموقف ومعرفة عناصر الوحدة الفكرية ومواطن الخلاف وأسبابه وعناصر الأصالة والتميز . لن نتعرض بطبيعة الحال لشتى النظريات الفقهية بما فى ذلك نظريات أصحاب المذاهب التى درست كالأوزاعية والثورية ^(١) ، ولكننا سنكتفى بالنظريات الفقهية التى قويت على الصمود وكسب لها البقاء حتى هذه اللحظة وفى مقدمتها النظريات التى وضعها أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومالك (٩٣-١٧٩هـ) والشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) وابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) فضلا عن للمذهب الشيعي الذى لايزال متبعا فى أماكن محددة ^(٢) .

(١) يتمي كلا للمذاهب الثوري والأوزاعي لمدرسة أهل الحديث وكاتا من أهم المذاهب للفقهية حتى بداية القرن الرابع الهجري ثم اندرسا بعد ذلك . ويضم كتاب الأم للشافعي جزءا من مذهب الأوزاعي . وقد درست أيضا مذاهب كانت للحسن البصري واليث من سعد وسفيان بن عيه واسحاق بن راهويه وآبى ثور والطبري وغيرهم . راجع : اس حلكان . وفیات الأعيان . مرجع سابق . ١٢٧/٣ ، بن العماد . شذرات الذهب . مرجع سابق ، ٢٤١/١ ، ٢٥٠ - ٢٥١ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٣٥٦/٦ - ٣٥٩ ، أحمد أمين : فجر الإسلام . مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ د . سالم التقي : مفاتيح الفقه الحنفي ، مرجع سابق ، ٥٩/١ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، آدم مثر . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام ، ترجمة د محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة : مكتبة الخاشعي ، ١٩٦٧) ٣٨٨ - ٣٨٩ / ١ .

(٢) سنختار من بين مذاهب الشيعة اثنين : أحدهما عن مذهب السنة والجماعة وهو الإمامية وأقربها إليه وهو الزيدية - نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين الذي رفض أن يتراً من أبى بكر وعمر فرضته طائفة من الناس سموها الرافضة . الأول لأنه أكثر تعبيراً عن الفكر الشيعي والثاني لأنه أقل توغلا في التشيع وأقرب إلى مذهب أهل السنة وبخاصة للمذهب الحنفي . الأول منتشر في إيران وبعض الأماكن الأخرى والثاني لا يبر - قاتما في بلاد اليمن . راجع حول ذلك : س العماد . مرجع سابق ، ١٥٨/١ : عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق . ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ، مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) ، ص ٧٨ .

وكذا منهج الأباضية من الخوارج^(١) . وعلى الرغم من اندثار للمذهب الظاهري الذي أرسى دعائمه داود بن علي الاصبهاني (ت ٢٧٠هـ) في بغداد وأكمله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الاندلس ، فان امتلاكه لنظرية واضحة ومتميزة عن للمذهب الأخرى في أصول الفقه يدفعنا للاهتمام به أو على الأقل ببعض عناصر التصور التي قد تتطلبها عملية للمقارنة . وبطبيعة الحال فان مصادر الفقه للمقارن تكسب أهمية خاصة في هذا الشأن .

وإذا كان حجم وهدف هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات، فإننا سنقتصر هنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه . بمعنى طرق الاستنباط^(٢) ، وهو العنصر المسئول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء . وسوف نرى كيف يعين التفسير السيوسولوجي على إيضاح أسباب هذا الاختلاف بين الفقهاء في تحديد وترتيب أولوية طرق استنباط الأحكام .

الخلافاً حول "الحديث" وأسبابه الموضوعية :-

إبتداء فإنه ليس ثمة خلاف بين الفقهاء على أن القرآن والسنة هما مصدر الأحكام الشرعية وأساس قوتها الإلزامية . أما طرق استنباط هذه الأحكام من مصدرها فقد اختلفوا فيها اختلافاً

(١) نسبة إلى عبد الله بن يايض (ت ٨٥ و ٨٦ هـ) مؤسس هذا للمذهب وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة ولبعدها عن الشطط والغلو وإن كان يكفر علياً وأكثر ثُصابة ومخلفيه في المذهب (راجع ابن العماد : مرجع سابق ، ١/١٧٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سبق ، ص ١٦٣ - ١٦٤) والاباضية موجودون اليوم في عمان وتونس والجزائر وزنجبار .

(٢) يجب أن نميز بين أصول التشريع وأصول الفقه . سبق وذكرنا أن أصول أو مصادر التشريع تنحصر في القرآن والسنة باعتبارهما يشكلان معاً فقط الإرادة الخلافة أو تشريعة ، وأن الفقه لا يعد في ذاته مصدراً للتشريع وإنما محض اجتهاد شرعي لفهم التشريع واستطاع أحكامه من هذين المصدرين ، وأنه لذلك لا يكسب أي قوة إلزامية في مواجهة جمهور المسلمين ، بل أن معطياته ذات طابع ظني يؤكد هذا لاختلاف بين الفقهاء في الحكم على المسألة الواحدة بل وتردد أحدتهم فيها على قولين هذا الاختلاف بين الفقهاء أحد أسسه - بالاصفة إلى ماسبق وذكرناه من مؤثرات نفسية واجتماعية - الاختلاف بينهم في الطرق التي يسلكوها لفهم واستطاع الأحكام . فمنهم من يسلك طريق القياس ومنهم من يفصل الأخذ بالمصالح المرسلة ومنهم من يقول بخجية عمل أهل المدينة .. وغير ذلك . وقد كانت هذه الطرق تمثل المصادر أو الأسس التي بنى عليها الاجتهاد فتنا سميها أصول الفقه لأن عمل الشيء معناه مصدره أو الأسس الذي بني عليه . وكما أن للتشريع أصوله وهي القرآن والسنة فإن للفقه أصوله - بمعنى طرق استنباط أحكامه - وهي الاجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الفترع وغيرها . ويخلط كثير من الباحثين بين مفهوم أصول التشريع وأصول الفقه فيعني بهما جميعاً مصادر الأحكام الشرعية وإن كان يميز بينهما على أساس أن مفهوم أصول التشريع يتصرف في المصادر العقلية في حين يصرف مفهوم أصول الفقه في المصادر العقلية ، أو أن مصادر المفهوم الأول متفق عليه وثابتة تختلف فيها ، أو أن الأولى أصلية والثانية تابعة أو ملحقة .. وفي كل ذلك خلط لمضمون كلا للمفهومين أو هما اشتراك لفظ "أصول" بينهما .

ينا . بل وقد أثار "الحديث" - رغم الاتفاق على كونه مصدرا للتشريع - خلافا وانقساماً ومنافسة شديدة بين فريقين من الفقهاء عرف الفريق الأول باسم أهل أو مدرسة الحديث وأطلق على الفريق الثاني اسم أهل أو مدرسة الرأي .

وقد تزعم مالك مدرسة الحديث في المدينة فكان يقبل المرسل من الأحاديث - ما دام رجاله ثقات - وكان يقدم خبر الواحد وقول الصحابي على القياس ويقول : "ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي" ^(١) . وقد تبعه أحمد بن حنبل على ذلك فكان يأخذ بحديث الآحاد ويقدم العمل بالحديث المرسل والضعيف على القياس ^(٢) . أما أبو حنيفة فقد انفرد بعمادة مدرسة الرأي في العراق وعرف بقلة روايته للحديث والتضييق في الأخذ به بحيث لا يقبل منه إلا ما ثبت لديه صحته بنليل قاطع وفق شروط وضعها ، فنال بسبب ذلك عداء أنصار المدرسة الأخرى الذين اتهموه بأنه لا يعرف الحديث ولا يحسن علمه ويقدم القياس عليه وغير ذلك ^(٣) . وقد دافع عن أبي حنيفة أتباعه وبعض العلماء فقالوا أنه لم يقدم القياس على الحديث وأنه لم يخالف الأحاديث عنادا أو تعسدا بل خالفها اجتهدا للحجج واضحة ودلائل صالحة وأن الطاعنين عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد ^(٤) .

وقد اشتدت المنافسة بين أنصار المدرستين وانتقد كل فريق طريقة الفريق الآخر وتعصب كل منهما لطريقته حتى كان من أهل الحديث من يرفض الرأي مطلقا ويجعل السنة حاكمة على الكتاب وناسخة له ، وحتى كان من أهل الرأي من يقول لا يؤخذ من الأحاديث إلا ما اجتمع

(١) راجع الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام . مرجع سابق ، ٣٤٩/٢ ، ابن حزم : المسند الكافي في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٩ . ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ مالك : الموطأ ، مرجع سابق ، ص ١٤ ؛ روى اثنين للذهبي للسوى شرح للموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) ٣١/١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ ؛ د . نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ . وقرن الآمدى ٣٤٥/٢ حيث ينقل عن أصحاب مالك أنهم قالوا يقدم القياس على خبر الآحاد عدل التعارض

(٢) الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن قيم ، مرجع سابق ، ٣١/١ - ٣٢ ، ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ، سالم على الشافعي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ .

(٣) ذكر ابن أبي شيبة عددا من الأحاديث المسندة التي خلفها أبو حنيفة كمحديث للفراس سهم . ولفرسه سهمان وحديث رجم اليهودي واليهودية ، وحديث انتهى عن الصلاة في أعطان الابل وغيرها . راجع حول ذلك د . سالم على الشافعي ، مرجع سبق ، ٥٥/١ . قرن فيما بعد حاشية رقم (٩٧) .

(٤) راجع : إمام الحرمين عد للملك بن عبد الله : البرهان في أصول الفقه ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ابن حبان : الملقمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ، عبد الله بن يوسف الحنفي الزبلي نصب الراية لأحاديث الهداية ، مع حاشية بغية الأنبيى من تخريج ثريين لمؤلف نفسه (القاهرة : دار الحديث ، د ت) . ٣٧/١ - ٤٠ : الشيخ خليل محيى الدين الميسي . شرح مسند أبي حنيفة ، مع شرحه للإمام اللالا على التقارير الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ، الملقمة ص ج - هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

عليه ويقدم القياس على كل حديث مختلف فيه بل ومن يقول بعدم الأخذ بالحديث مطلقا للشك فيه ^(١) .

ودون الدخول في تفاصيل الخلاف بين المدرستين ، وبغض النظر عن الخلاف الآخر حول تقييم مذهب أبي حنيفة ^(٢) فإننا سنكتفي بالنظر الى هذا الخلاف بين المدرستين من الخارج لمعرفة العوامل الخارجية التي يمكن أن تكون قد أدت الى هذا التمايز بينهما في التعامل مع الحديث .

إن التأمل في الموضوع الذي منه انطلقت كلا المدرستين يظهر لأول وهله أن ثمة أسبابا موضوعية تبرر هذا الاختلاف في موقفهما من الحديث . فالحجاز هو مركز الاسلام ومستقره، وعلى أرضه عاش الرسول والصحابة ، واحتفظ الحديث فيه بقدر كبير من التقديس والاحترام ، كما أنه كان كافيا لمواجهة مشاكل الحياة اليومية البسيطة التي لم تشهد تغيرا كبيرا عن تلك التي شهدتها عصر الرسول ، فكان طبيعيا أن تنمو في الحجاز مدرسة الحديث بل وأن يغضب أهل الحديث في الحجاز من كل من يعتقدون أنه يستهين بالحديث - حتى لو كان ضعيفا- ويقدم عليه أيا من طرق الاستنباط العقلية . بل والمشهور عن مالك أنه -من عظم محبته للرسول ومبالغته في تعظيم حديثه وسيرته- كان لا يركب في المدينة - مع ضعفه وكبر سنه- ويقول لا أركب في بلد فيها جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدفون . وبالمقابل فإن العراق هي موطن الفتن وعلى أرضه دارت الصراعات السياسية والدينية وتفتت ظاهرة وضع الحديث ، كما واجه أهل العراق مشاكل أكثر تعقيدا بعد أن أصبحت بغداد مركزا للخلافة التي امتد سلطانها شرقا وغربا من جهة ومقرا للحركة العلمية التي دأبت على نقل التراثين اليوناني والفارسي من جهة أخرى .

(١) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حية الأولياء، مرجع

سابق ، ص ٧١/٩ ؛ سالم على التفتي ، مرجع سابق ، ٤٣/١ - ٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٣٢

(٢) اتهم ابوحنيفة بما لم يثمه به غيره من الفقهاء الأربعة . فاتهمه الشافعي بعدم مراعاة القواعد والأصول وقصر نظره على الحرث والعروع واتهمه بإمام الحرمين بأنه لم يعرف المعربة حتى قال " لو رماه بأبا قيس " وبأنه لم يعرف الأحاديث حتى رضى نقول كل مقيم ومخالفة كل صحيح وبأنه لم يعرف الأصول حتى قدم الاقيسة على الاحاديث . وبأن منعه مضطرب ومتقص ومتهاف . كما اتهمه بالانكار والمكثرة والتهمج على حكم الله في كل واقعه . بل وزاد إمام الحرمين فقال " مثل هذا الرجل لا يعد من احزاب الفضلاء " واتهمه غيرهم بالاحاد والثرنقة والمروق عن الدين واستيراد سادىء المعلمة من الديانات ثوثية ومن عباد النار وبأنه مجوسي منسوس على الاسلام ليحدث خرقا فيه . ومن جانب آخر يرى آخرون أن الفضل الحقيقي في إنشاء علم الفقه للمعنى المتيقن يرجع إلى أبي حنيفة ، وإلى أنه أول من أصل الأصول . وإلى أن نظريته العامة في اصول الفقه أكثر تصريحا ووضوحا وتماسك من نظريات غيره من الفقهاء ، كما أن آرائه الفقهية أكثر تطوراً ودقة ، وطرق استدلاله أكثر تقدما وحسما راجع حول ذلك : إمام الحرمين . الرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ؛ حامد ربيع . محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ؛ حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ ، ١٤٣ ، ١٦٤ .

كل ذلك في الوقت الذي كانت تعاني فيه العراق من قلة الأحاديث والحفاظ ، فكان طبيعياً أن يلجأ أبو حنيفة إلى الرأي والقياس لمواجهة الحالات الجزئية للطروحة بعد أن أدى تدقيقه في قبول الأحاديث إلى انخفاض رصيده منها ^(١) .

ولما كان الشافعي قد تخرج على مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة ومالك بن أنس إمام دار الهجرة ثم لازم محمد بن الحسن -صاحب أبي حنيفة- في بغداد ، فقد جمع بين فقه أهل النقل والحديث وفقه أهل العقل والرأي ^(٢) .

ورغم أن ابن حنبل قد ولد وعاش في بغداد وتلقى جزءاً من العلم عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة- إلا أن اختلاف خصائص الواقع الذي عاش فيه عن خصائص الواقع الذي شهده أبو حنيفة جعله يغلب الحديث على الرأي ويتبع مدرسة الحجاز لا مدرسة العراق . وبعبارة أخرى فقد رأى ابن حنبل في التمسك بالحديث مخرجاً مما آل إليه حال العراق في عهده من خروج على الدين وشيوع للفاحشة وترخص للبدع وغير ذلك مما اشتهر به عصره . كما ساعده على ذلك ما أدت إليه جهود جمع وتنقيح وتصنيف وتبويب الأحاديث من التعرف على الصحيح من الأخبار وهو ما كان يفتقده عصر أبي حنيفة مما اضطره لإعمال الرأي والقياس كما أسلفنا ^(٣) .

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية :

إذا كان هذا هو حال الفقهاء مع الحديث -وهو مصلر إلزامي للأحكام- فإن اختلافهم حول طرق الاستنباط - وهي طرق اجتهادية عقلية - كان أشد وأبعد أثراً . ويمكن أن نحيل إلى هذا الاختلاف أغلب مظاهر الاضطراب والاختلاف في المعطيات الفقهية كما يمكن الاستناد إليه في تفسير تعدد النظريات الفقهية وما يمكن أن يقود إليه ذلك من عدم استقرار تشريعي ومن ثم سياسي من جهة ومن إعاقة الطريق أمام الأمة الإسلامية للتوحيد والاندماج السياسي من جهة أخرى . وسوف نعقد فيما يلي مقارنة منهجية فيما بين المذاهب المختلفة - التي سبق وحددناها

(١) راجع : الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق . ٣٩/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٦ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٨٩/١ ، اللبسي : شرح مسند أبي حنيفة . مرجع سابق ، المقدمة ص ٥ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ؛ الآمدي ، مرجع سابق ، ٢٠٧/١ . د. سالم الشقفي ، مرجع سابق ، ٤٢/١ ، ٤٦ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ ؛ أحمد الشربصلي ، مرجع سابق ، ص ١٤ ، ٤٥ ؛ السيد سابق : فقه السنة (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٨) ١٦/١ .

(٢) راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٨ ، ٥/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء . مرجع سابق ، ٧٥/٩ ، ٨١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٢/١ ، ٣٢٣ ، ٩٢ .

(٣) راجع : د. سالم علي الشقفي : مفاتيح لفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١٧١/١ ؛ عبد الرحمن الشرقولوي ، مرجع سابق . ص ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ .

- تبرز مختلف عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينها في هذه المسألة المتعلقة بتحديد وترتيب طرق الاستنباط - بمعنى مصادر أو أصول الفقه - لنجعل من ذلك مدخلنا لفهم تعدد واختلاف بعض المعطيات الفقهية الخاصة بقضايا التعامل أو العلاقات الدولية .

أولاً : الاختلاف حول الإجماع :

على الرغم من اتفاق الفقهاء على أن الإجماع أصل من أصول الفقه يستند إليه بعد القرآن والسنة مباشرة وأنه يجد أساسه في القرآن والسنة والعرف الذي يقضى بضرورة بناء الإجماع على دليل شرعي واستناده إلى خبر مقطوع به إذ يستحيل - عقلاً و عرفاً- تواطؤ المجمعين واتفاقهم على حكم لا يستند إلى دليل ^(١) ، فقد اختلفوا بعد ذلك في أمور (أولها) قوته الإلزامية فاتفق أكثرهم على أن الإجماع حجة شرعية وأنه يجب العمل به على كل مسلم وإن اختلف هؤلاء في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأنبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون ^(٢) .

وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة فقالوا إن الإجماع لا يكون إلا على حكم فيه نص أما مالا نص فيه فلا حجة فيه ومعنى ذلك أن الإجماع ليس في حد ذاته حجة وإنما الحجة في الدليل الشرعي أو النص الذي يستند إليه فإن خفى هذا الدليل قام الإجماع على الظن وهو مما لا يثبت به أمر قطعي . وقد استثنى ابن حزم الصحابة من ذلك واعتبر إجماعهم حجة للقطع بأنهم مطيعون للرسول فضلاً عن أنهم كانوا عدداً محصوراً مجتمعين في مكة والمدينة ^(٣) . (والأمر الثاني) هو تصور انعقاد الإجماع . فقد ذهب فريق إلى أن الإجماع يمكن أن ينعقد عند ظهور ما يستدعيه وذهب آخرون إلى أن الإجماع غير ممكن في إطار العادة ولا يتصور وقوعه مع اتساع رقعة الاسلام وتباعد العلماء وتباين مذاهبهم ^(٤) ، وهو قول النظام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة وبه جزم الشوكاني أما أحمد بن حنبل وابن حزم فقالا بتعذر وقوعه بعد عصر الصحابة . وحتى هنا لم يكن ابن حنبل يسميه إجماعاً وإنما عدم العلم بالمخالف . كما نفى الشافعي حدوثه

(١) راجع : سعدي أنا حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ ابن حنبل ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١٥٢/١-١٥٣ ؛ الآملي : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢١/١ وقارن ٢٢٤/١ حيث يذكر جواز الإجماع على مستند ظني هو الاجتهاد والقياس ويحكي الخلاف في ذلك

(٢) نفس المرجع السابق : ٢٣٩/١ ، ابن حزم : النبتة لثكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١-٢٧ ، ٤٨ .

(٣) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ، ٥٣١ ، ٥٣٥ ؛ ابن حزم : النبتة لثكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ الآملي ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ محمد علي جريشة : للمشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) ص ١٥٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ، ١٦٧ .

(٤) الآملي : مرجع سابق ، ١٦٨/١-١٦٩ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ، ٦٧٤ .

بين الصحابة فيما سوى جمل الفرائض - كعدد ركعات الصلاة وتحريم الخمر وما شابه ذلك - وأضاف ابن قدامة أنه حتى مع تصور انعقاد الإجماع بين الصحابة فإنه لاسيلا لمعرفة والاضلاع عليه قال "لاسيلا الى نقل قول جميع الصحابة في مسألة ولا الى نقل قول العشرة" (١) .

(والأمر الثالث) هو ما إذا كان نفى العلم بالخلاف إجماعا . فذهب الشافعي وأحمد الى أنه ليس من الإجماع وذهب آخرون الى أنه اذا كان العالم محيطا بمسائل الإجماع والخلاف فقله بنفى الخلاف إجماع معتمد وإلا فلا ، ومن ذلك اعتبار كثير من العلماء قول ابن قدامة بنفى علمه بوجود الخلاف وقول ابن المنذر "أجمع كل من يحفظ من أهل العلم" بمثابة إجماع رغم أنهما لم يصرحا بذلك" (٢) . (والأمر الرابع) هو مفهوم الإجماع . وهناك ما يزيد عن عشرة تعريفات مختلفة للإجماع منها :

- ١ - أنه اتفاق للمسلمين جميعا . وهو قول الغزالي وبعض العلماء (٣) .
- ٢ - أنه إجماع الصحابة دون غيرهم . وهو ما ذهب اليه داود وابن حزم وشيعتهما من أهل الظاهر وابن حبان وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . بل وذهب بعض الشافعية وجمهور الحنفية والمالكية الى أن قول أحد أو بعض الصحابة الذي لم يعرف له مخالف يعد أيضا من الإجماع وهو ما أنكره ابن حزم (٤) .
- ٣ - وروى عن أحمد والقاضي أبي حازم - من أصحاب أبي حنيفة - أن الإجماع يتعقد باتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة . ونقل عن أحمد أنه يعتبر قول الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعا (٥) .
- ٤ - أنه إجماع الشيخين - أبي بكر وعمر - وبه قال بعض العلماء (٦) .

(١) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٢٣ ؛ ابن حزم : المنة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ الآمدى : الإحكام ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٦٩ ؛ سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٢٩ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقولوي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .

(٢) سعدي أبو حبيب : مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٣٠ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١٤/١ - ٢١٦ ؛ ابن حزم . الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٨/٤ .

(٣) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢١/١ ؛ وراجع الأحكام لابن حزم ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٢٣ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ٥٣٧/٤ - ٥٣٨ ؛ ابن حزم . المنة الكافية ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٩/١ - ٣٠ ؛ الآمدى . الإحكام ، مرجع سابق ، ١٩٥/١ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٠ .

(٥) نفس المرجع السابق ، ص ٣٣٣ ، الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١١/١ ، سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٤ ، ٢٢/١ .

٥ - أنه لا يعتبر إجماعاً إذا خالف فعل أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وهو قول ابن قدامة^(١) .

٦ - أن الإجماع عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود . وهي رواية حكاهما ابن قدامة عن أحمد^(٢) .

٧ - أن الإجماع يتعقد بأهل البيت وحدهم دون غيرهم . وهو من مذهب الشيعة . وحصره بعضهم في علي وفاطمة والحسن والحسين^(٣) .

٨ - إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين وحدهم وهو قول مالك^(٤) .

٩ - هو اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة . وبه قال بعض أهل العلم^(٥) .

١٠ - هو اتفاق أهل البصرة والكوفة فقط وقيل الكوفة وحدها . وقيل البصرة وحدها . وهو قول بعض الحنفيين . وذهب بعض آخر منهم إلى أن الإجماع هو إجماع أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد^(٦) .

١١ - وقيل هو اختيارات الأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجراح^(٧) .

١٢ - هو إجماع أهل العلم أو مجتهدى الأمة أو أهل الحل والعقد ، وبه قال كثير من العلماء وإن اختلفوا بعد ذلك حول مدى انعقاد الإجماع في حال مخالفة بعض المجتهدين لسائر علماء الأمة فقال أكثرهم أنه ليس بإجماع منعقد ولكنه يبقى مع ذلك حجة ، وذهب جماعة بينهم الطبري وأبو بكر الرازي وبعض المالكية وبعض المعتزلة إلى أنه إجماع منعقد وهو رواية عن أحمد والمعتد في من مذهب الشافعية - كما قال الغزالي - وقد حكى النووي عن الجمهور أن مخالفة داود الظاهري

(٦) الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢١١/١

(١) سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ .

(٢) نفس المرجع السابق . ٢٢/١

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ : لأمسى ، مرجع سابق ، ٢٠٩/١ ؛ عند الحميد ميهوب : أحكامه لأجهاد ، مرجع سابق : ص ١٦٧ ، ١٧١ .

(٤) الآمدى . مرجع سابق ، ٢٠٦/١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤٠٤/ص ٥٣٨ . سعدى أبو حبيب . مرجع سابق ، ٢٤/١ ؛ نذرية لعمري . اجتهد فرسول ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ؛ وقرن بن حليون : القدمة . مرجع سابق ، ص ٤٤٧

(٥) سعدى أبو حبيب : الموسوعة . مرجع سابق . ٢٥/١ .

(٦) نفس المرجع السابق ، نفس المكان ، ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٧) نفس المرجع السابق ، نفس المكان .

والظاهرية لاتقدح فى الإجماع . وقد رفض الشوكانى ذلك واعتبره تعصبا لا مستند له فى الوقت الذي ذهب هو فيه إلى أنه لا عبرة لمخالفة الخوارج للإجماع^(١) وقال بعض الحنفية إن اختيارات الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور ودادود بن على شنود لا تحرق الإجماع ، وهم أدخله ابن حزم فى باب الهوس^(٢) .

وبطبيعة الحال فإن هذا التعدد فى التعريفات وهذا الاختلاف فى التفريعات لابد وأن يفرض صعوبة فى التعامل مع كتب الفقه فيما يتعلق بتلك الجزئية الخاصة بالإجماع يضاف إلى ذلك أن نقل الإجماع لا يرتكز إلى أي دليل وهو ما يفتح الباب أمام البعض لادعاء إجماع غير منعقد فى الحقيقة لمجرد تأييد آرائهم وكثيرا ما يدعى بعض العلماء الإجماع فى مسألة لم يقل بها سوى صحابي أو عالم أو فقيه واحد أو عدد قليل منهم مما لا يعد فى الحقيقة إجماعاً بل وأحيانا ما يحكى الإجماع فى مسألتين متضادتين فى مصدرين مختلفين . ومن ناحية أخرى فإن كل مصدر ينقل الإجماع وفقا لمفهوم محدد يختلف عن المفهوم الذي ينقل به مصدر آخر . وهكذا فإن كلمة إجماع قد تعني فى أحد المصادر إجماع الأمة وقد تعني فى مصدر آخر إجماع الصحابة وقد تعني فى مصدر ثالث إجماع أهل البيت ... وهكذا ، وهو مما لا يكون مصرحا به فيؤدي ذلك إلى وهم وخطأ شديدين وهنا تبدو أهمية هذه الملاحظات المنهجية التي نعهد بها لموضوع العلاقات الدولية والتي يستطيع القارئ من خلالها التعرف على المدلولات الحقيقية للمفاهيم والآراء والمواقف الفقهية ويكفي أن نشير لتأكيد ذلك إلى أن مؤلف " موسوعة الإجماع فى الفقه الإسلامى " قد حصر ٩٥٨٨ مسألة نقلت كتب الفقه الإجماع فيها بمفاهيم مختلفة وذلك على النحو التالي : ٦٥٤ إجماعا بمعنى إجماع المسلمين ، ٢١٠ إجماعا بمعنى إجماع الصحابة ، ١٥٥٠ إجماعا بمعنى إجماع أهل العلم ، ٥٤٨ بمعنى قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، ١١٤٨ بمعنى نفي العلم بالخلاف أو قول عالم لا يعرف له مخالف ، ثم أخيرا ٤٤٦٨ إجماعا ورد مطلقا بدون تحديد لمفهوم معين^(٣) ولا شك أن دلالة هذه الأرقام خطيرة إذ أن أكثر من نصف المسائل التي حكى فيها الإجماع فى كتب الفقه وفقا للموسوعة ، تفتقد لتحديد صفة الإجماع أو مفهومه وهو ما يعنى استبعادها من جانب كل من يلتزم مفهوم معين للإجماع لا يقبل غيره ، فإذا أضفنا إلى ذلك استبعاده للمسائل التي انعقد الإجماع فيها على غير مفهومه ، فإن عدد المسائل التي ثبت الإجماع فيها - بالنسبة له - سيكون محدودا للغاية ، وهو لن يتجاوز ٦٥٤ مسألة بالنسبة لمن يعرف الإجماع بأنه إجماع المسلمين ، و ٢١٠ مسألة لمن يرى أنه إتفاق الصحابة ... وهكذا .

(١) آملتى . مرجع سبق . ١٦٨/١ . سعدي أبو حبيب . مرجع سبق . ٢٣٠١ .

(٢) ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) راجع سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٣٣/١ .

ثانياً : الاختلاف حول القياس :

لم يكن الاختلاف بين الفقهاء حول القياس بأقل شدة منه حول الإجماع ، فبينما توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على خير الأحاد والحديث المشكوك فيه عنده للأسباب التي سبق وذكرناها آنفاً^(١) ، فقد أنكره داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأنلسي ومن تبعهما من أهل الظاهر على أسس أن النصوص وحدها هي مصدر الأحكام ومداركها وأن الله تعالى لم يفرط في الكتاب من شيء ومن ثم فلا مجال للقياس حتى قال ابن حزم " القياس لا يحل في الدين والقول به باطل " وقال " لم تتبع القياس قط وافق النص أو خالفه " ^(٢) ، وكذا فقد نفى الإمامية وبعض المعتزلة حججة القياس واعتبروا العمل به محققاً للدين وتضييعاً للشرعية ^(٣) .

أما مالك والشافعي وأحمد فقد اتفقوا على الأخذ بالقياس كطريق لاستنباط الأحكام إلا أنهم اختلفوا مع أبي حنيفة في ترتيب أولويته فللمشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الأحاد على القياس ، وكذا كان الشافعي يقدم خبر الأحاد على القياس عند التعارض . أما أحمد فكان يقدم المرسل وخبر الواحد والحديث الضعيف - بمفهومه عنده - وقول الصحابي على القياس ولم يكن يلجأ للقياس إلا في غياب كل ذلك^(٤) ولعله لهذا السبب لم ينل الحنابلة الاعتراف بأنهم فقهاء إلا في وقت متأخر ، فحتى أواخر القرن الرابع الهجري لم يعد الحنابلة من ضمن المذاهب الفقهية ، بل ويذكر الغزالي أنهم لم ينالوا هذا الاعتراف إلا حوالي عام ٥٠٠ هـ ، وفي كتابه اختلاف الفقهاء لم

(١) دفع كثير من العلماء عن أبي حنيفة في هذه المسألة مؤكدين أنه لم يخرج عن سائر الفقهاء في تقديم الأحاديث الضعيفة على القياس واستلوا على ذلك بأحاديث ضعيفة قدمها أبو حنيفة على القياس والرأي كحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنيد لتمر في السفر وحديث منع قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام وغيرها . راجع حول ذلك : ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٧٧/١ ، الليسي : شرح مسند أبي حنيفة ، مرجع سابق ، للقمعة ، ص ح ، د؛ الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٧/١ - ٤٠ ؛ د نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ . وراجع فيما سبق حاشية رقم (٥٢) .

(٢) ابن حزم : البينة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٦ ، ٦١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٣/١ - ١٤ ، ٥٣٤/٤ ، ٢٠٣/٦ وما بعدها ، ٣٦٨/٧ ، ٤٨٧/٨ ؛ ابن خلدون : للقمعة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٦ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. عبد الحميد أبو الكارم : الأدلة للخلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٥ ؛ آدم مزر : الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٩٠ .

(٣) محمد رضا لفظقر : للتطق ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ ؛ الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٧٢/٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ؛ مصطفى أحمد لفرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

(٤) ابن قيم : مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ، مناخ القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ ؛ د. سامم التقي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : للسوى شرح اللوطا ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ ، ٣٣٤ . وراجع فيما سبق أيضا الحواشي أرقام ٥٠ - ٥٣ .

يذكر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) أحمد بن حنبل في الوقت الذي ذكر فيه الأوزاعي والثوري فضلا عن أبي حنيفة والشافعي وعندما سئل عن ذلك قال " لم يكن قتيها وإنما كان محدثاً " ^(١) وذلك على أسس أن القيلس - كما قرر الشافعي - هو الاجتهاد ^(٢) وقد استند ابن خلدون إلى هذا السبب أيضا في تفسير عدم انتشار مذهب ابن حنبل فقال " أما أحمد فمقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضلة الرواية والأخبار بعضها ببعض " ^(٣) .

ثالثاً : الاختلاف حول حجية قول الصحابي :

اختلفوا حول ذلك فذهب بعضهم إلى وجوب الاحتجاج بقول الصحابة لأنهم عدول ولأن الرسول أوصى بالاهتداء بهم ولأنهم عاصروا الرسول وشاهدوا الوحي والتزيل وهو رأي البرذعي من الاحناف ومالك والرازي والشافعي في قول له وظاهر الروايين عن أحمد ويأتي قول الصحابي عند هؤلاء بعد القرآن والسنة مباشرة وقبل القيلس وفي حالة اختلاف الصحابة يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ومن جهة أخرى فقد شكك آخرون في بعض الصحابة وخاصة ممن لا بسوا الفتن وخاضوا المحن وذهب آخرون إلى أن الاتباع المأمور به يكون في السيرة والتقوى لا في الأحكام لأن الصحابة ليسوا معصومين من الزلل ولأنهم كانوا يختلفون في زمانهم مما يجعل قولهم كقول من عداهم من المجتهدين وهذا الرأي منسوب لجمهور الاشاعرة والمعتزلة ولأبي حسين الكرخي من الأحناف وللشافعي في أحد قوليهِ ولأحمد في إحدى رواياته ولابن حزم ^(٤) ، ويؤيده الخلاف الكبير بين الصحابة فيما عرف بالفتنة الكبرى ^(٥) ، وخلافهم في بعض المسائل في

(١) آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، مرجع سابق ، ٣٨٨/١ .

(٢) د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤١ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ .

(٤) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٢٦/١ ، ١٣٥٨/٢ - ١٣٥٩ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٨٥/٤ ؛

ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤٥/٢ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام للوقفين ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ الذهبي :

لسوى شرح للوطأ ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ أحمد بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ د. سالم

النفسي . مفاتيح فقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٣٥٦/١ ؛ د. عبد الحميد أبو الكارم : الأكلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص

٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٩٤ ؛ مناع القطان : التشريع والفقه ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ - ١١٠ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ،

ص ٣٢٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ؛ عبد العزيز سيد الأهل : البداية في معرفة الحديث والآخر (القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ،

١٩٧٩) ، ص ١٢٤ .

(٥) نقل صاحب موسوعة الإجماع أن العلماء قد اتفقوا في تأويل قتال الصحابة على أنهم يجتهدون متأولون لم يقصروا

معصية ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه الحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتله ليرجع إلى أمر الله . وكان بعضهم مصييا

وبعضهم معنورا في الخطأ لأنه باجتهاد والمجتهد إذا أخطأ فلا تلم عليه . راجع : سعدي أبا حبيب : مرجع سابق ، ٥٩٧/٢

والآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٢١/٢ . ولزبد من التفاصيل حول الفتنة واختلاف مواقف الصحابة ، راجع : مصطفى

منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى والسياسة في صدر الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة

بمجال العلاقات الخارجية كالفنائم والأسرى كما سيأتي في موضعه - بل وسنرى كيف أن حكم أخذ الجزية من الجحوس قد جهله جمهور الصحابة - بما فيهم عمر بن الخطاب - إلا عبد الرحمن بن عوف^(١) والحقيقة أن تفاوت الصحابة في فهم القرآن وفي مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والسماع عنه من شأنه أن يؤدي إلى هذا الاختلاف بينهم ، لكل ذلك فقد أهمل البعض الحديث عن قول الصحابي ضمن طرق الاستنباط وجعله البعض في المنزلة الأخيرة بعد كل الطرق في حين وضعه البعض بعد القرآن والسنة في ترتيب الأولوية ، بل وينسب إلى مالك أنه قدمه على بعض الحديث^(٢) .

رابعاً : الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة :

رغم ارتباط منهج الإمام مالك بالنقل والنص ، فقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد كطريق لاستنباط الأحكام ، بل ونسب إليه أنه كان يقدمه على الحديث الصحيح فلا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أهل المدينة وذلك عنى أساس أن المدينة هي مهاجر الرسول ومهبط الوحي وموطن الصحابة ومن ثم فإن أهلها أعرف الناس بالقرآن والسنة كما أن عملهم بمثابة رواية جماعة عن جماعة وهي أقوى من رواية الحديث فردا عن فرد وقد رد الشافعي والآمدي وسائر الفقهاء قول مالك " إن الناس تبع لأهل المدينة " . وقد ميز الشافعي بين عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان والعمل المتأخر عن ذلك فاعتبر الأول حجة لترجيح أحد دليلين متعارضين وهو قول لأصحاب أحمد . أما أبو حنيفة فإنه لا يرجح به . وأما العمل المتأخر لأهل المدينة فليس بحجة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، يأتي ابن حزم ليصف قول مالك بأنه " من أفسد قول واشده سقوطاً " وليهاجمه بعنف على أساس ما يلي :

١ - أنه قول بلا برهان .

ماجستير ، ١٩٨٤) ، ص ٢٧٨ وما بعدها ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٨٤/٧ وما بعدها ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٤٠/١ - ٤٩ ، ٦٨ - ٦٩ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٤٢/١ - ٤٥ ؛ محمد أمين : مرجع سابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٢٦٦ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، ١٤٢ ؛ إسماعيل النكيلاوي : لماذا يزهون التاريخ ؟ ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ؛ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي : أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر (بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣) ، ص ٤٣٣ ، ٤٤٩ ؛ محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري الملقب بالأنلسي : التمهيد والبيان في مقتل شهيد عثمان (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) ، ص ٢١٧ وما بعدها .

(١) راجع نملة أخرى للاختلاف بين الصحابة ولما خفى عن كبار الصحابة من المسائل في : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٥١/٢ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٤٦/٢ - ٢٤٧ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ١٠٨ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) لعلم الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٥٥ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلفة فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٥٠ .

- ٢ - أن فضل المدينة لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها .
- ٣ - أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنة وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم ولا أنهم حجة على غيرهم فلا أثر للبقاع في ذلك .
- ٤ - أن أهل المدينة خالفوا الرسول في أمور والغالب على أهلها اليوم الفسق بل والكفر من غالبية الروافد - يتحدث بطبيعة الحال عن عصره .
- ٥ - أن الذين شهدوا الرحي إنما هم الصحابة لا من جاء بعدهم من أهل المدينة .
- ٦ - أن الصحابة كانوا قد تفرقوا في الأمصار وكان بعضهم أعلم ممن بقى في المدينة .
- ٧ - أن كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة .
- ٨ - كان في المدينة منافقون وهم شر الخلق (البقرة / ١٠١ ، النساء / ١٤٥) ولكل ذلك فإن أهل المدينة ليسوا حجة على غيرهم ^(١) .

خامساً : الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط :

امتد الاختلاف بين الفقهاء إلى طرق الاستنباط الأخرى وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا والعرف . فلا استحسان توسع في الأخذ به أبو حنيفة لارتباطه بالرأي والقياس ، واعتمده مالك فيما لا نص فيه وقال " الاستحسان تسعة أعشار العلم " كما عمل به أحمد ومنه الزيدية من الشيعة والإباضية من الخوارج وحكى ذلك أيضاً عن المعتزلة ، وحكى عنهم العكس كذلك . أما الشافعي فقد أنكر الاستحسان واعتبره حكماً بلهوى يخالف أدلة الشرع وليس له ضابط وقال " الاستحسان تلذذ " ، " ومن استحسن فقد شرع " - أي قال في الدين برأيه وجعله مصدراً للتشريع . وقد وضع الشافعي كتاباً أسماه " إبطال الاستحسان " أكد فيه أن أعمال الاستحسان يقود إلى تعدد الأحكام واختلافها بتعدد من يعمل به - أي يقود إلى فوضى تشريعية . وكذا فقد أنكره صاحب البرهان وقال : استحسان أبي حنيفة مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل " . ورفضه أيضاً الظاهرية والشيعة الإمامية وقيل المعتزلة ^(٢)

(١) راجع حول كل ذلك : ابن حزم : السنة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٢-٢٤ ؛ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢٢/٢ - ٢٣٩ ، ٥٨٤/٦ ، ٣١٠ ، الآمدي : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٠٦/١ - ٢٠٧ ؛ ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : للسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق ، ٣٣/١ ؛ سماع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٥ ، عبد الرحمن الشرقاوي : قمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ ، د ردية العمري : إجتهد ثم سول . مرجع سابق . ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٢) إمام الحرمين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٦٢/٢ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٠/٤ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٥/٤ ، ١٩٢/٦ ؛ الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١٣/١ ،

والمصلحة المرسله أفرط في إعمالها مالك واشتهر بها منبه حتى وصف فقهه بأنه فقه للمصلحة واتهم بأنه كان أحيانا يقدم المصلحة على الحديث عند التعارض وقيل إن أصحابه أنكروا ذلك عنه كما أخذ أحمد بالمصلحة بشرط أن يتفق الحكم مع روح الشريعة ، كما تعتبر المصلحة من الأدلة الصحيحة في مذهب الإباضية من الخوارج . وبالمقابل فقد رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بالمصلحة المرسله واعتبروها - كالأستحسان - حكماً بالهوى لا يمكن ضبطه بالشريعة وينسب هذا الرأي إلى الشافعي والآمدي والباقلاني والشوكاني وابن الحاجب ، وهو مذهب الظاهرية والإمامية . كما ينسب إلى الحنفية عدم اعتبار المصالح المرسله وإن كان توسعهم في الاستحسان يقود إلى العمل بها بالضرورة ^(١) .

أما الاستصحاب - بمعنى استلزام إثبات ما كان مثبتاً أو نفي ما كان منفيّاً أو تمادي الحكم مع تبدل الأزمنة والأمكنة - فقد اختلفوا فيه أيضاً على قولين فقال أكثر الحنفية إنه ليس بحجة إذ لا دليل من العقل أو من الشرع على بقاء الحكم واستمراره وإنما الدليل فقط على ثبوته في الماضي، وقال آخرون - منهم جمهور الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم - بحجة الاستصحاب واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعتقول مما يفيد استمرار الأحكام الثابتة بنص مالم يعارض بنص آخر، ويلاحظ بهذا الخصوص أن العمل بالاستصحاب هو مذهب أهل الحديث دون أهل الرأي الذين أكثروا من إعمال القياس والرأي في المسائل فلم يضطروا للأخذ بالاستصحاب كالأحناف ^(٢) .

د. شعبان محمد إسماعيل : الاستحسان بين النظرية والتطبيق (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٨) ، ص ٣٥ - ٤٢ ؛ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١ / ٣٦٢ ؛ مناع لقطان ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ ؛ محمد علي جريشة : مرجع سابق ، ص ١٧٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور : نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) ، ص ٧٢ ؛ د. مصطفى الرزقاء : مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٨٦ ؛ محمد بن علوي : ملث من أنس : مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦ .

(١) : إمام الحرمين : الرهان . مرجع سابق ، ١٣٣٥ / ٢ ؛ الآمدي : الأحكام . مرجع سابق ، ٣٩٤ / ٤ ؛ الرزقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٨٦ ؛ أبو المكارم : الألفة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٣ ، ١٤٩ ؛ جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، ١٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، ٢٠٣ - ٢٠٤ ؛ د. جلال الدين عبد الرحمن : المصالح المرسله ومكانتها في التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٣) ، ص ٥٨ - ٦٠ ؛ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ؛ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١ / ٣٧٠ ؛ محمد بن علوي : مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) : ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ١ / ٣٣٩ ؛ ابن حزم ، الأحكام ، مرجع سابق ، ٥ / ٥ ؛ وابعدها ؛ محمد علي جريشة . مرجع سابق ، ص ١٧٧ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣١ ؛ وابعدها ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ الآمدي : مرجع سابق ، ٤ / ٣٦٧ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ .

وأما طريقة سد الذرائع فتوسع في العمل بها أحمد ومالك انطلاقاً من ربطهما بين المقاصد والذرائع والنظر إلى مال الأعمال وقدم ابن قيم في "أعلام الموقعين" ٩٩ دليلاً على حجيتها وبالمقابل فقد اعتبرها ابن حزم طريقة فاسدة وعمره على أسس أنها تشريع بالظن يقود إلى تحريم الحلال وهو افتراء على الله ، أما أبو حنيفة والشافعي فلم يتوسعا في الأخذ بسد الذرائع كطريقة من طرق استنباط الأحكام بالنظر لواقع الحال لا ماله (١) .

واختلفوا كذلك فيما يتعلق بحجية شرع من قبلنا فأجاز الشافعي استعارة أحكامه ما لم تكن منسوخة في شرعنا . وذهب للمعتزلة إلى أن ذلك غير جائز عقلاً إذ فيه حط من مرتبة الشريعة ، وقال آخرون أن ذلك لا يمتنع عقلاً ولكنه ممنوع شرعاً مستلزم على ذلك بموقف الرسول حين رأى عمر يقرأ في التوراة فنهاه وقال (لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي) وقد انقسم سائر الفقهاء حول ذلك فذهب الأشاعرة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه وابن حزم من مذهب المعتزلة بينما اتبع الشافعي بعض أصحابه وجمهور الأحناف والمالكية والحنابلة (٢)

وأخيراً نصل إلى العرف والذي رغم أنه يأتي في نهاية قائمة طرق الاستنباط إلا أننا لم نفعل ذلك خطأ من شأنه وإنما لنجعل منه نقطة انطلاق لما نعتقد أنه أهم موضوعات هذا البحث وأكثرها ارتباطاً بالإطار العام لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام ولكن يعيننا قبل ذلك أن نؤكد على ضرورة وعي كل من يتعامل مع الفقه الإسلامي بهذا الاختلاف في طرق الاستنباط ودواعيه ودلالته على الأحكام المستنبطة ذاتها والتي لابد وأن تعكس في النهاية الموقف الفكري والظروف الموضوعية الخاصة بكل مذهب كما أن التعرف على أبعاد هذا الاختلاف يصير ذخيرة هامة ومقدمة ضرورية لتفسير الاختلاف بين الفقهاء في الأبحاث التالية من الكتاب والمتعلقة بموضوع العلاقات الدولية إذ سنكتفي فيها بآثار الاختلاف مجرداً من الدلائل.

العرف والمعطيات الفقهية والعلاقات الدولية:

سبق وحددنا غاية علم الفقه في إيضاح الأحكام الشرعية - العملية أساساً وليس الاعتقادية - استساقاً من الأصول أو قياساً عليها . وذكرنا - أن هذا القيليس تفرضه طبيعة علم الفقه ذاته من حيث هو محصلة علاقة التفاعل بين الفقيه والواقع . الفقيه بمعتقداته وقناعاته وعواطفه ومناهجه

(١) ابن قيم ، مرجع سابق . ١٤٩/٣ - ١٧١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٧٩/٦ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ؛ محمد بن علوي : مالك بن أنس ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، ٥٦ ؛ د. مادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ د. سالم التقي : مصابيح الفقه الحنفي ، مرجع سابق ، ٣٦٥/١ .

(٢) ابن حزم : المنهاج الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٤٩/٥ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٥٠٣/١ - ٥٠٤ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ؛ محمد علي جريشة : مرجع سابق ، ص ١٤٣ ؛ الأملي : مرجع سابق ، ٣٧٨/٤ .

وطرق استبطائه ، والواقع بما يفرزه من حاجات ومشكلات وقضايا يفرضها التعامل اليومي من خلال الممارسة والاحتكاك وتلونها الاعراف والتقاليد السائدة ، هذا الارتباط بين للعطيات الفقهية والعرف ليس موضع مناقشة وهو مما يتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولاً أو عملاً مع خلاف في بعض الجزئيات ^(١) ، وإليه يستند في تفسير اختلاف للعطيات الفقهية من مذهب لآخر - كمنهـب أبي حنيفة الذي انتشر في مناطق تغلب عليها للمدينة ومنهـب مالك الذي نما وانتشر في أجزاء ذات طابع بدوي كالحجاز والمغرب والأندلس كما لاحظ ذلك ابن خلدون ^(٢) - بل واختلافها أحياناً داخل للمذهب الواحد في حال انتقال صاحبه من موضع لآخر تتغير بينهما الأعراف كما هو مشهور عن الشافعي عقب انتقاله من بغداد إلى مصر ، مع ملاحظة أن الأمر هنا يتعلق بالأحكام للمبنة على الاعتبارات العملية الخالصة دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالاعتقادات أو تلك التي تستند إلى نصوص محكمة لا تقبل التأويل وتجرد من ثم عن الزمان والمكان والأعراف سوف نرى كيف تجاوز هذا الحد بعض العلماء المحدثين الذين ذهبوا في مراعاة الظروف والعادات إلى حد اعتبارها مصدراً للتشريع في مجال العلاقات الدولية وليس مجرد عامل يستدعي اختلاف تطبيق الأحكام الجزئية ، وإلى حد إعادة تفسير النصوص الصريحة - كذلك المتعلقة بالجهاد والنسخ - بما يتفق مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر بشكل يعيد إلى النهن فقه لاهوت التحرير ورجال الدين التجديدين في أمريكا اللاتينية ^(٣) ، وبما يفرضه ذلك من صعوبة حقيقة تواجه كل من يحاول فهم موقف الفقه الإسلامي من موضوع العلاقات الدولية إذ سيجد نفسه أمام فقهين أحدهما تقليدي يلتزم تفسير هذه العلاقات انطلاقاً من المبادئ الأساسية الواردة في القرآن والسنة والآخر معاصر يفسر هذه المبادئ من وجهة نظر الخبرة الواقعية ويعيد تخريج الأحكام المتعلقة بالتعامل الدولي في ضوء ما آل إليه حال المسلمين في الوقت الراهن ، وهو ما يدعونا إلى إعادة التأكيد على أن التقييم الحقيقي لكل معطى فقهي - تقليدي أو معاصر - يفترض تحليل العلاقة بينه وبين متغيرات الوسط أو البيئة التي أفرزته .

والحقيقة أن مشكلة التعارض بين بعض معطيات الفقه الإسلامي التقليدي والمعاصر فيما يتعلق بقضايا التعامل الخارجي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عنصر العرف بمعناه الواسع والذي ينصرف إلى الزمان والمكان والأحوال والظروف والوقائع وغير ذلك من متغيرات الواقع التاريخي ،

(١) مصطفى عد الرحيم أبو عجلة : العرف وكرهه في التشريع الإسلامي (طرابلس - ليبيا : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٦)؛

ابن قيم : أعلام المؤمنين ، مرجع سابق ، ١٤/٣ - ٨٩ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٤٨ -

٥٠٥ ، عبد الحميد أبو الكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٢٩٦ ، ٤٠١ ، ٥٠٥ ، ٥٠٥ : اجتهاد

الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣٠ .

(٢) التلخمة ، مرجع سبق ، ص ٣٧٥ - ٤٤٦ .

(٣) راجع عبد العزيز عد المعنى صقر : دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية ، تحليل تحريسي ، رسالة دكتوراه

(جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، ١٩٩٠) ص ٥٤٠ وما بعدها .

فالفقه التقليدي وحتى غلق باب الاجتهاد في بداية القرن الرابع الهجري لا يماري أحد في إيناعه وازدهاره وبلوغه مرتبة العلم بمعناه الحقيقي وما ذلك إلا لتكيفه مع الواقع وارتباط تطور مناهجه بنمو معارفه العملية كما رأينا ، رغم ذلك فإننا نسجل هنا تقصير الفقه التقليدي في معالجة موضوع العلاقات الخارجية وتقديم تصور متكامل بهذا الخصوص على الرغم من أن الدولة الإسلامية في عصر الفقهاء الأربعة كانت قد بلغت أوج عظمتها وامتد سلطانها شرقا وغربا ودخلت في علاقات سلم وحرب وتعاهد مع جيرانها دون أن يصاحب ذلك محاولة متكاملة لمواجهة هذه العلاقات بالمناقشة والتحليل والبناء الفكري بل وعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد شهد الصراع بين الأمين والمأمون - ابني الرشيد العباسي - والذي استمر طوال أربع سنوات (١٩٤-١٩٨هـ) ورأى كيف اعتمد الأمين في صراعه مع أخيه على جيش فارسي ، بل وكيف اعتمد المعتصم من بعده على الترك لقتال الروم ثم انقلابهم عليه بعد ذلك ^(١) ، إلا أنه لم يفرد لظاهرة الاستعانة بغير المسلمين وخاصة في حالة نشوب حرب بين طرفين مسلمين مبحثا مستقلا في فقهه ، وإذا كان معينا يتفجع به في محاولات تقييم الحروب العديدة التي باتت تشب بين الدول الإسلامية كاخرب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية وغيرهما ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي عاصر فترة الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) وسقوط دولة بني أمية في الأندلس وبداية عصر الطوائف والصراخ بين العرب والبربر والصقالبة واستعانة بعضهم على بعض بالنصارى ^(٢) .

ورغم هذا الإسهام الضئيل للفقه التقليدي في مجال العلاقات الدولية - وفي كل ما له صلة بظاهرة السلطة بصفة عامة - إلا أننا يجب أن نعترف - في ضوء ما سبق وذكرناه - أن الفقه التقليدي قد ظل ينمو ويتكيف مع الواقع حتى العصر العباسي وأنه استطاع أن يحدد بشكل واضح أصوله وقواعده العامة المجردة ويطور من مناهجه حتى بلغ المرحلة العلمية التي سمحت له بمواجهة أغلب الحاجات والمشكلات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي آنذاك في إطار الشرع وبما أدى دائما إلى إحداث تقارب ملحوظ بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي .

وبحلول القرن الرابع الهجري كان باب الاجتهاد الفقهي قد أغلق وانتهى - نظريا على الأقل - عصر المجتهدين المستقلين ليبدأ عصر التبعية والتقليد ^(٣) الذي انقطعت فيه صلة الفقه بالواقع

(١) راجع حول ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٤٠/١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ - ٣٥٤ ، ٤٦/٢ - ٤٧ ، ٥١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٥٣/١٠ ، ٢/١١ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٢١٥/١ - ٢١٩ ؛ مناع القحطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

(٢) راجع : أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٤٦٣/١ وملبعدها ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) قال الطمء بفتح باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري واعتبروا آخر المجتهدين محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) وكان من أصحاب للفقه التي درست كالأوزاعي والفروري وغيرهما، وله كتب في أصول منعه وضعه على غرار كتاب

فاتسعت المهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي اللاحق على غلق باب الاجتهاد . وقد زاد اتساع المهوة في الوقت الراهن وبعد انقضاء أكثر من عشرة قرون على غلق باب الاجتهاد مما دفع البعض إلى الدعوة لاستبعاد النظرية التقليدية في الشئون الخارجية باعتبارها نظرية تاريخية لا تصلح لمواكبة الجماعة الدولية للمعاصرة ولا توضع في اعتبارها ما أصبح عليه حال الدول الإسلامية وهكذا فسرت المهوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي على أنها نتيجة لقصور في التراث الفقهي الذي لا يزال يرتبط بالواقع السياسي السابق على القرن الرابع الهجري مما يتطلب استبعاده وبلورة فقه إسلامي معاصر يساير بلغته ومدركاته وأحكامه موكب الأسرة الدولية في هذه اللحظة.

هذه الدعوة تلقفها العديد من الكتاب والباحثين ممن لا تتوافر فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه وفي غياب أي تصور مجرد لأصول وقواعد فقهية فقاموا بمحاولة التقريب بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي الراهن من خلال مجموعة من الاجتهادات تقلب رأساً على عقب الأسس التي قام عليها الفقه التقليدي في صياغته لمدركاته وأحكامه المتعلقة بالشئون الخارجية وعلاقات المسلمين بغيرهم

وبطبيعة الحال فقد أثارت هذه الاجتهادات مشكلة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية فهناك فقه تقليدي يعبر عن المبدأ الشرعي دون أن يتجاهل الواقع والأعراف المعاصرة له ، وهناك فقه معاصر - إن صح التعبير - يجسد الواقع دون أن يمتلك مؤهلات التفقه والاجتهاد التي تسمح له بفهم المبدأ الشرعي في إطار نظرية عامة للأصول والقواعد. ولا شك أن اكتشاف الدلالة الحقيقية للمصادر الشرعية فيما يتعلق بموضوع التحليل وفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والمبدأ الشرعي والواقع السياسي من شأنه أن يحسم هذا الاختلاف بين معطيات الفقه التقليدي والاجتهادات المعاصرة ، وهنا بالتحديد تكمن أهداف وأهمية التحليل عند هذا المستوى المرتبط بالأصول.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية : دراسة مقارنة :

من الغريب أن الفقه التقليدي الذي اتسم بالحيوية والديناميكية والتكيف قد اتهم - ظلماً - بعد غلق باب الاجتهاد بالجمود والتحجر والعجز عن تلبية الحاجات الجديدة ، وهو اتهام فيه تجن ويعبر عن عدم فهم المدلولات الحقيقية لعلم الفقه ولغلق باب الاجتهاد ولتقليد الفقهي.

فالفقه الذي توافرت فيه الشروط الضرورية لنشأة العلم وارتقت مناهجه حتى بلغت المرحلة الاستباقية لا بد وأن يكون قادراً كأي علم على التحول إلى نسق مفتوح يقبل الاضافة والتعديل

الرسالة للشافعي وأطلق عليه أيضاً "كتاب إرسنة" . راجع حول ذلك . الطري : تهذيب الآثار ، تحرير محمد محمود عماد شاكر (القاهرة : مطبعة المنسى ، د.ت) ، ١٠/٤ - ١١ ، اس لعماد : شذرات الذهب ، مرجع سبق ، ٢/٢٦٠ : د. سالم التفتي : مفاتيح فقه الخليلي ، مرجع سابق ، ٩٥/١ : د. محمد تيسر عادة : التشريع الإسلامي (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧٢) ص ٩٥ .

في النظرية التي يقوم عليها (أصول الفقه والقواعد الفقهية) استجابة للنبوغ الفردي والمستجدات الواقع^(١). الفقه بهذا المعنى لا يعرف السكون أو الجمود ولكنه دائم التعديل في مسلماته ومعطياته تكيفا مع الواقع، وقادر على التعامل حتى مع الوقائع التي لا يحكمها نص أو قاعدة فقهية مقررّة وذلك باستبطان قاعدة فقهية جديدة من جملة النسق الفقهي وتطبيقها على الواقعة الجديدة تماما مثلما يفعل القضاة في النسق القانونية الحديثة حين يضطرون للحكم في كل نزاع يعرض عليهم حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظمه وإلا اتهموا بجرمة إنكار العدالة^(٢).

أما غلق باب الفقه فيعني وقف النظر الشرعي في المستجدات لا إسقاط المعطيات الفقهية التقليدية - بعد تجميدها ووضعها في قوالب نهائية - عليها، لأن معطيات الفقه ليست نصوصا مقدسة صالحة لكل زمان ومكان ولكنها كما ذكرنا في أكثر من موضع تعبير عن علاقة تفاعل بين فقيه وواقع ونص، وهي إن كانت تفقد حجيتها إن تحررت من ارتباطها بالنص فإنها تفقد حيويتها وفعاليتها إن فقدت صلتها بتطورات الواقع، وقد نجح الفقه التقليدي في التعبير عن علاقة التفاعل هذه بين الفقيه والواقع والنص فكان دائم التطوير في قواعده وطرق استبطانه للأحكام استجابة لمطالبات الواقع وما تفتقت عنه عقول الفقهاء ودون خروج على النص.

وأما التقليد الفقهي فيعني تجاهل النبوغ الفردي والواقع التاريخي والتشبث بأحكام جزئية واقعية ترتبط بممارسة عفى عليها الزمن، ورفض التحدث بلغة العصر بما يعنيه ذلك من تفوق على الماضي وجمود إزاء كل ما استجد من حالات ووقائع وظروف.

وتأسيسا على ذلك فإننا نرفض وصف الفقه التقليدي بالجمود والتخلف ونرى أن المسئول عن ذلك هو ما أعقب غلق باب الاجتهاد من صب الفقه التقليدي في قوالب نهائية واستدعائه لحكم حالات جزئية واقعية تنتمي إلى واقع تاريخي يختلف في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي نما فيه وتكيف معه الفقه التقليدي. ليس خطأ من قدر الفقه التقليدي إذن أن يرمي بأنه تلون بطبيعة العصر العباسي وظروفه أو أنه يستخدم مكررات لم تعد موضع التقبل في العالم المعاصر أو أنه يركز في مجال العلاقات الخارجية على قانون الحرب لا السلام بسبب تبلوره زمن الفتوحات

(١) راجع: د. حسن عبد الحميد: التفسير الاستمولوجي، مرجع سابق، ص ١٧٥؛ د. حسن عبد الحميد: المراحل

الارتقائية، مرجع سابق، ص ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٦٩.

(٢) اعتبر القانون المصري امتناع القاضى عن الحكم في غير الأحوال المصوص عليها متعلا بعياب أو غموض النص - وهو ما يعنى نقصان القانون - تقصيرا في أداء الواجب. ففى الباب الخامس من قانون العقوبات بعنوان "تجاوز الموظفين حدود وظائفهم وتقصيرهم في أداء الواجبات المتعلقة بها" تنص المادة ١٢٢ منه على أنه ((إذا امتنع أحد القضاة ملى غير الأحوال المذكورة عن الحكم بعقاب المذنب ولا يريد أن يتردد على عشرين جيبها مصريا. وبعد تمتع عن الحكم كل قضائى أو توقف عن إصدار حكم بعد تقديم طلب إليه فى هذا الشأن... ولو احتج بعدم وجود نص فى القانون أو بأن النص غير صريح أو بأى وجه آخر).

الإسلامية أو إنه لا يواكب القانون للمعاصر نطقاً وأشخاصاً ...^(١) ولكن في كل ذلك إدانة للعلماء للمعاصرين الذين انقسموا ما بين مقلد أبي إلا أن يردد مقولات السابقين دون اعتبار للمنطق التاريخي ، ومستقل ادعى القدرة على ممارسة الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شروطه فإذا به يغلب الواقع الذي يعيش فيه على النص الذي لا يملك طرق التعامل معه ، ومحايد أثر السلامة واكتفى بالاعلان عن ارتباط الفقه التقليدي بطبيعة العصر الذي نشأ فيه وعدم صلاحيته لمعالجة واقع العلاقات الدولية في هذه اللحظة. ونحن إذ نسلم جزئياً بصحة هذه الملاحظة الأخيرة وبصفة خاصة في ضوء المحوة بين النظر الفقهي التقليدي والواقع المعاصر والتي تمتد على مدى أحد عشر قرناً من الزمان ، فإننا نضيف إلى ذلك بعض الملاحظات العملية في شكل مجموعة من القضايا نختتم بها هذه الدراسة عن الفقه الإسلامي وبرجاء الانتفاع بها في محاولة فهم طبيعة علم الفقه ودوره الخلاق في تعرف الأمة على إرادة الشارع في كل ما تفرضه الحياة اليومية من حاجات ومستجدات في الداخل وفي الخارج سواء بسواء:

أولاً : أنه من غير المتصور عقلاً توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع للهجري. والأقرب إلى الصحة أن الفقه قد واصل عطاءه على امتداد القرون التالية وواجه كل عصر بأحكام جديدة قياساً على مبادئ الشريعة ومقاصدها وكل ما في الأمر أن ذلك قد تم بشكل جزئي فرضه غياب النبوغ الفقهي القادر على التأصيل المتكامل من جهة ثم الاحتكاك بالحضارة الغربية وما خلفه من قوانين وضعية من جهة أخرى . يؤكد ذلك أمران : الأول هو طبيعة علم الفقه نفسه كنسق حركي مفتوح ومرتبطة بالحياة اليومية وقادر دائماً على تجديد ذاته ومواجهة كل ماتطرحة الممارسة العملية من قضايا وحاجات^(٢) ، والأمر الثاني هو استمرار الأمة الإسلامية حتى هذه اللحظة ومحافظة على خصوصيتها وهويتها وهو أمر يستحيل تحقيقه بدون الاستدعاء المستمر للفقه من أجل التكيف والتعرف على الحكم الشرعي في القضايا والمشكلات المستحدثة . إن تكيف الأمة الإسلامية مع الواقع رغم اختلاف المكان والزمان لأكبر دليل على استمرار النشاط الفقهي ، ومن غير المتصور أن يحافظ مسلمو الاتحاد السوفيتي سابقاً أو الصين أو الولايات المتحدة أو فرنسا أو غيرها من الدول على هويتهم دون الاعتماد على فقه حيوي

(١) د. محمد طلعت العنيمي - قنوت إسلام في الإسلام - دراسة مقارنة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) ص

١٤ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٣ .

(٢) هذه حقيقة يمكن البرهنة عليها أيضاً بالعودة إلى كتب الطبقات والتراجم التي تؤكد أن الاجتهاد لم يقطع عن الحقيقة وهو ما أثبت السيوطي بذكر بعض من عرفوا بالاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري كعبد الله بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن دقيق العيد وابن تيمية (ت ٨٢٧هـ) وروندتاج الدين (ت ٧٧١هـ) وابن المير الاسكندراني (ت ٨٠٣هـ) والشيخ سراج الدين البلقيني ثم ولده جلال الدين (ت ٨٢٤هـ) وتلميذه ولي الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) ومحمد بن أبي الشيرازي وكمال الدين بن المهمل (ت ٨٦١هـ) وشرف الدين المنلوي وغيرهم . راجع السيوطي : تقرير الاستاذ في تفسير الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص

يستمدون منه الأحكام العملية التي ترتبط بظروفهم ونمط حياتهم ، كما أنه من غير الواقعي الادعاء بأن الدولة العثمانية لم تؤسس علاقاتها مع العالم الخارجي بل ومع المواطن المسلم على مفهوم الجهاد فالؤكد أن ارتكازها على فقه الجهاد كان أحد أسباب قوتها الروحية من جهة وأحد معوقات تطور مفهوم القومية العربية من جهة أخرى^(١) . كما لعب فقه الجهاد دورا أساسيا في كفاح الشعوب المسلمة ضد الاستعمار ولا تفتأ الدول الإسلامية تستدعيه في حروبها مع الدول غير الإسلامية بل وفي حروبها مع بعضها البعض وليست حروب التحرير من الاستعمار أو حروب العرب مع إسرائيل أو الحروب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية سوى بعض الأمثلة بهذا الخصوص ، بل وقد أعيد صياغة فقه الجهاد على مستوى السلوك الفردي في لبنان لكي يستوعب أيضا ظاهرة مشاركة بعض الأفراد المسلمين في الصراع الدولي عن طريق التضحية بالذات في سبيل تدمير منشآت ومصالح تنتمي إلى أطراف خارجية لإجبارها على الانسحاب أو تعديل مواقفها في المحافل الدولية فيما عرف في النواتر الغربية بظاهرة الارهاب الدولي^(٢) . بغض النظر عن تقييم هذه الوقائع ، فإنها تؤكد أن النشاط الفقهي - بمعنى النظر العقلي المستند إلى الأصول - قد ظل أحد عناصر الاستمرارية الثابتة في الذات الإسلامية منذ نشأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى هذه اللحظة . قد تختلف قوته من مرحلة لأخرى إلا أنه ظل عنصراً ثابتاً في الوعي الجماعي بسبب ارتباطه بالحياة اليومية ومن ثم الحاجة الملحة لاستدعائه كلما استجد جديد تحقيقاً للتكيف وحفاظاً على صلة الأمة الإسلامية بمصادر التشريع في آن واحد .

ثانياً : أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كله لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح القول إنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقاً بأحكام جزئية لارتبطت بظروف عصر معين أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة أو غيرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، وهي أحكام يمكن التعرف عليه في ضوء التفسيرات السوسيولوجية والسيكولوجية والاستمولوجية على نحو ما يناه آفنا ، أما ما عدا ذلك من أحكام عامة مستنبطة من الأصول فإنها تصلح بطبيعة الحال للتعرف على الحكم الشرعي في العديد من قضايا التعامل الخارجي كالمعاهدات والأسرى والجاسوسية وأخلاقيات الاحتكاك العضوي وغيرها رغم ذلك فلا بد من الاعتراف بالعديد من الصعوبات التي تعترض طرق التعامل مع الفقه التقليدي المتعلق بالعلاقات الخارجية . فهناك أولاً صعوبة التعرف على مدى تعبير المعطى الفقهي عن علاقات التفاعل بين

(١) عد العزيز عبد الحمى صقر : نظرية الجهاد في الإسلام ، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢) نس المرجع السابق . ص ٢٨ - ٢٩ . ٤٢٣ - ٤٢٤ ؛ عد العزيز عبد الحمى صقر : دور الدين في الحياة السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ ناعوم شومسكي : الارهاب الدولي - الاسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٩٠) ص ٦٠ .

الفقيه والواقع والنص إذ يتطلب ذلك دراسة الواقع التاريخي الذي ظهر فيه للمعطى الفقهي متغيراته المتعددة ثم هناك ثانياً صعوبة فهم الخطاب الفقهي الذي يتسم بقرابة اللغة وصعوبة للمصطلحات بالنسبة لنا - بما يفرضه ذلك من ضرورة التمكن من اللغة العربية والرجوع إلى كتب أصول الفقه للبحث في معاني الألفاظ الفقهية^(١) . وهناك ثالثاً صعوبة تجميع الجزئيات المتعلقة بالتعامل الخارجي بعد معرفة مواطنها بالنظر إلى أن مصنفات الفقه لم تخصص باباً مستقلاً لمعالجة العلاقات الخارجية ولكنها اقتصر على تناول جزئيات منها فقط تحت أبواب متفرقة كالجهاد والسير والجزية والأموال والبعوث وغيرها دون أي محاولة لجمع هذه الجزئيات في إطار فكري متكامل، ثم هناك أخيراً صعوبة الإحاطة بمعطيات مجموعة كبيرة من العلوم والفنون الخادمة لعلم الفقه والتي يشكل التعرف عليها مدخلاً ضرورياً للتعامل مع كتب الفقه ومن أمثلة هذه العلوم والفنون : أصول الفقه، اختلاف الفقهاء ، القواعد الفقهية ، الفروق ، الأشباه والنظائر، تخريج الفروع على الأصول، مقاصد الشريعة ، الألفاظ الفقهية ، الحيل الفقهية أو للمخارج وغيرها^(٢) .

جميع هذه الصعوبات تتطلب تكاتف العلماء من مختلف التخصصات من أجل إعادة صياغة الفقه التقليدي من خلال عمليات التبسيط اللغوي والتنظيم الموضوعي والتوثيق والفهرسة والتكثيف وربط للمعطيات الفقهية بواقعها التاريخي والتعريف بمنهج كل فقيه وطرق استنباطه للأحكام والعوامل الناتية التي خضع لها وغير ذلك من العمليات التي تسمح بالكشف عن الدلالة الحقيقية للمعطى الفقهي وتعين على فهمه.

ثالثاً : إن الجهود يجب ألا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وملاحقة تطورات الواقع وصياغة حياة المسلمين بحيث تكيف دائماً مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع بل أن التطورات الأخيرة للربطة بانهيار الشيوعية وبروز الحزام الإسلامي الممتد في جنوب آسيا والذي أصبح يضم أيضاً الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية المسلمة تفرض على العلماء المعنيين عدم الاقتصار على إعادة صياغة فقه التعامل الخارجي التقليدي وتطويره بحيث يملأ مناطق الفراغ في الواقع المعاصر ، بل وايضا الانفتاح بالنسق الفقهي بحيث يكون قادراً على استشراق المستقبل وتهئية المسلمين لكل الاحتمالات الممكنة على نحو ما اشتهر به فيما مضى النسق الفقهي الحنفي^(٣) .
فأين علماء الفقه المعاصرين من هذه المهام الجسام ؟

(١) راجع أيضاً بهذا الخصوص : قسم فقروى : نيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ للتدولة بين الفقهاء ، تحقيق د. أحمد

عد لرزاق الكيسى (جدة : دار لوفاء . ١٩٨٦) ص ١٨١ - ١٩٠

(٢) للإلام موضوعات هذه العلوم ونسب راجع : د. جمال الدين عطية . لتطير الفقهي . مرجع سابق . ص ٥١ - ٥٣

(٣) تميزت مدرسة أبي حنيفة بفقه للمستقبل بمعنى الافتاء في مسائل لم تقع ولكنها محتملة لوقوع حتى سمي أتباعه (الأرأيتون) لكثرة افتراضهم للوقائع وقولهم لآليت لو حدث كذا وكذا . . . ولاشك في أن هذا التحليل للمستقبل ضرورة لمواجهة

من المؤسف أن نقول إن العلماء قد تقاعسوا عن أداء أي من المهام الثلاث وأنهم لذلك لم يدعوا للمشاركة في صياغة الفقه للمعاصر المرتبط بمجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ، كما أي الفقه للمعاصر إلا أن يتجاهل كل ماله صلة بالتراث الفقهي الإسلامي باعتباره تقليديا وصعب الفهم ويتسم بالتعدد والاضطراب كما يرتبط بحضارة تاريخية دالت أيامها وغابت شمسها وكان من نتيجة ذلك أن خضع العالم الإسلامي للمعاصر - على اتساعه - في علاقاته الدولية لقوانين وأحكام من وضع الغير يتعارض بعضها مع مبادئ الشريعة ويؤدي بعضها إلى ضياع الشخصية والهوية الإسلامية وتوائم كلها مصالح وحاجات العالم المسيحي الغربي الذي احتكر عملية صياغة هذه الأحكام والقوانين وفقا لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها ومصالحها ووضع تصوره للنظام الدولي بحيث تتطابق فعالياته مع الإدراك السياسي الغربي الذي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصره الأساسية.

والحقيقة أن هذا الوضع واستمراره ليس راجعا كلية لسيطرة العالم الغربي وتحكمه في القانون الدولي للمعاصر ، ذلك أن هذا التشريع - ومنذ التوقيع على ميثاق الأمم المتحدة في يونيو ١٩٤٥ - لا يزال يفسح المجال لتمثيل (النظم القانونية الرئيسية في العالم) ويعلن أن من بين مصادره (مبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتحدة)^(١) ومعنى هذا أن غياب الإسهام الإسلامي في الفقه المعاصر المتعلق بالعلاقات الدولية إنما يرجع أيضا - وربما أساسا - إلى غياب أي نظام قانوني إسلامي دولي متكامل أو نظرية إسلامية في العلاقات الدولية قادرة على مخاطبة العالم (المعاصر) و (المتعدن) وهذا بدوره نتيجة مباشرة لتقاعس علمائنا عن مواصلة عملية الإنتاج والابداع الفقهي ، بل وعجزهم حتى عن تقديم الفقه التقليدي الخاص بالتعامل الخارجي بلغة علمية معاصرة. ويرتبط بذلك أن بعضا ممن يدعون لضرورة فتح باب الاجتهاد اليوم يأبون إلا الفقه المتكامل والفقهاء القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين وتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامي بعلاقاته الداخلية والخارجية وذلك على غرار الفقه التقليدي والفقهاء المجتهدين المستقلين ولما كان الإطار الذي نعيشه يأبى أن يجود بمثل هؤلاء المجتهدين الأعلام ، فإن هذه الدعوة تكرر في النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير حتى في بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة في مجال العلاقات الدولية والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين.

وإذا كانت الفترة الأخيرة قد شهدت خروجاً على هذا التصور عندما ظهرت اجتهادات جديدة جزئية في مجال العلاقات الداخلية (البنوك وشهادات الاستثمار - الأحوال الشخصية - تحديد النسل - عمل المرأة ... إلخ) فلماذا الإحجام عن ولوج باب الاجتهاد فيما يتعلق

الحالات المحتملة ونجس الأحضر النجمة عن المفاجأة والماعة ، كما أن التخطيط لمستقبل أفضل من الخسوف لظروف حفظ لها الآخرون بما يناسب عقائدهم ومصالحهم .

(١) مادة ٩ ومادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية .

بقضايا العلاقات الدولية التي تفرضها طبيعة الإطار الدولي للمعاصر والتي لم تعرف في مرحلة الفقه التقليدي (أسلحة الدمار الشامل ، الديون ذات الفوائد ، الاحتكام إلى منظمة عالمية كالأمم المتحدة ...) ولماذا نحصر أنفسنا بين خيارين: إما الفقه الكلي أو لا فقه ؟ ولماذا نتردد في فتح باب الاجتهاد مع تقديم وسائل ضبطه كجعله جماعيا من خلال منظمات إسلامية أو مجامع فقهية تنشأ لهذا الغرض ؟

على أي حال ليس هذا موضع مناقشة قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد^(١) ، ولكن يتعين القول إنه إذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيًا أملت ظروف موضوعية ، فإن استخدام العقل وبذل الجهد في التفكير والتدبر والتفقه في أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية ومواجهة قضاياها في إطار مبادئ ومقاصد الشرع ، وسيكون ذلك أفضل من الدخول في علاقات في ظل قانون دولي يغلب عليه الطابع الغربي - كما بدا واضحا خلال الحرب العراقية الكويتية - أو من الانتظار طويلا حتى يظهر الفقيه القادر على فتح باب الاجتهاد بما يملكه من قدرات تسمح له بصياغة وتقديم منهج فقهي معاصر ومتكامل يأخذ مكانه في صياغة قواعد القانون الدولي ويساهم في عملية تطويره لصالح الدول الإسلامية.

وأخيراً فإننا نحذر كل مغامر في هذا المجال من محاولة تغليب الوضع المتردي للعالم الإسلامي في الواقع الدولي الراهن على المبدأ الشرعي ، أو السعي لتقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي الذي نعيشه عن طريق تأويل الأحكام حتى تخرج عن حقيقة دلالاتها ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معطيات الظروف الراهنة وذلك لمجرد إظهار مسايرة الفقه الإسلامي لموكب الجماعة الدولية فإن الأحكام ستظل تكسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتاضها بإرادة الشارع لا بإرادة المجتمع الدولي . كما أن مهمة الفقه تقتصر على استساغ الأحكام من النصوص أو على هديها وليس إصدار أحكام منفصلة عن النصوص أو ضدها.

(١) انفراد المنهج الحنبلي بالقول بعدم إغلاق باب الاجتهاد وعدم جوار حل كل عصر من مجتهد باعتبار ذلك فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الآخرين وإلا أموا جميعاً . وبناء عليه فإن الحائبة -والشيعة أيضاً مع حلات في التفاصيل- يعتبرون باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً لكل من استأهل أن يكون مجتهداً . راجع حول ذلك : د . سام عيسى شتقى : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/٤٤٨ - ٤٧٠ ؛ السيوطي ، تقرير الاستاذ ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد لرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .